Die vorislamischen Religionen Arabiens

von

Maria Höfner

Bei der Zitierung von Inschriften stehen vor der Nummer folgende Siglen:

CIH	Corpus inscriptionum semiticarum, pars IV, inscriptiones himjariticas et sabaeas continens, tomus I, II, III
CIS	Corpus inscriptionum semiticarum (die übrigen Teile)
Fa	die von *A. Fakhry* aufgenommenen und von *G. Ryckmans* bearbeiteten asa. Inschriften (s. Lit.-Verz., *Fakhry*)
Gl	die von *Eduard Glaser* gesammelten und von ihm numerierten asa. Inschriften
Gl A	die von *E. Glaser* gesammelten, aber von ihm nicht numerierten asa. Inschriften; die folgende Zahl ist die Inventarnummer der Sammlung *E. Glaser*
HU	Sigle thamudischer Inschriften, gesammelt von *Ch. Huber* (verwendet bei *A. van den Branden,* Inscriptions thamoudéennes, s. Lit.-Verz.)
Ingrams	asa. Inschriften, die *H. Ingrams* aufgenommen hat
Ja	asa. Inschriften, gesammelt und bearbeitet bzw. wieder bearbeitet von *A. Jamme* (s. Lit.-Verz.)
Jsa	Sigle thamudischer Inschriften, gesammelt von *Jaussen* und *Savignac* (im übrigen wie HU)
Istanbul	asa. Inschriften im Museum von Istanbul
Mars.	asa. Inschriften im Musée d'archéologie de Marseille
Nami	asa. Inschriften, gesammelt und bearbeitet von *Kh. Y. Nami*
Ph	asa. und thamudische Inschriften, gesammelt von *H. Philby*
RES	Répertoire d'épigraphie sémitique, tome V, VI, VII (Fortsetzung der Sammlung CIH)
Ry	von *G. Ryckmans* in Mus. 40–78 publizierte asa. Inschriften (s. Lit.-Verz.)
SE	asa. Inschriften, gesammelt von der Südarabischen Expedition der Akademie der Wissenschaften in Wien
Tawfik	asa. Inschriften, aufgenommen von *M. Tawfik,* bearbeitet von *Kh. Y. Nami* (s. Lit.-Verz.)

ʾ das Zeichen für den festen Stimmeinsatz oder -absatz (z. B. im Deutschen vor einem anlautenden Vokal gesprochen); gilt im Semitischen als eigener Konsonant

ǧ wie englisches g in „gentleman"

d̲ spirantisches d (stimmhaftes th des Englischen, z. B. „there")

w bilabiales w (wie englisches w)

z weiches, stimmhaftes s (wie französisches und englisches z)

ḥ starkes, tief in der Kehle artikuliertes h („Laut des hörbaren Atmens")

ḫ rauhes ch (wie im Schweizerdeutschen)

ṭ emphatisches, d. h. mit Nachdruck gesprochenes t

ẓ emphatisches z (s. dieses)

y wie englisches y

ʿ stimmhafte Variante des ḥ, mit der gleichen Artikulationsstelle

ġ klingt ungefähr wie das Zäpfchen-r im Deutschen

ṣ emphatisches s

ḍ entweder emphatisches d̲ (z. B. im Altsüdarabischen) oder emphatisches d (z. B. im Klassisch-Arabischen)

q emphatisches k

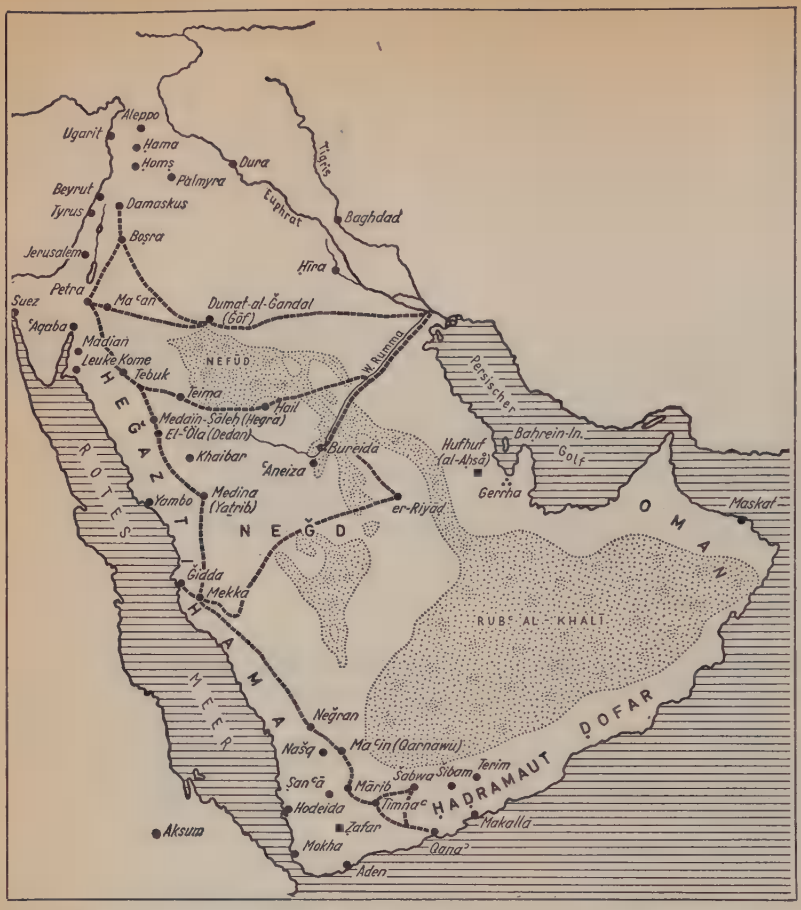
r rollendes Zungen-r

š wie deutsches sch

ś ein s mit lateralem Kesselgeräusch (seitlicher Zungenrand liegt an den Zähnen)

t̲ spirantisches t (stimmloses englisches th, z. B. „thing")

Alle übrigen Laute sind wie die zur Transkription verwendeten deutschen Laute zu sprechen.



– – – Karawanenwege

1. Übersichtskarte von Arabien

A. SÜDARABIEN

1. Einleitung

Das Territorium der altsüdarabischen Reiche lag in der Südwestecke der Arabischen Halbinsel und umfaßte ungefähr das Gebiet, das heute von Yemen und Ḥaḍramaut eingenommen wird. Dieses Gebiet war zufolge seiner geographischen Lage für den antiken Handel zwischen dem Osten (Indien) und dem Westen (Ägypten, Mittelmeerländer, Mesopotamien) von größter Bedeutung. Seine Häfen, vor allem Qana' und ʿAden, waren der Umschlagplatz für die auf dem Seeweg einlangenden östlichen Waren, die dann auf der sogenannten Weihrauchstraße zu Land durch Arabien nach Norden befördert wurden. Denselben Weg nahmen auch die in Südarabien selbst, besonders in dessen östlichem Teil, produzierten Handelsgüter, vor allem der Weihrauch und andere Aromata, für die die westlichen Länder ein reiches Absatzgebiet waren. Der Handel brachte durch Zölle großen Reichtum ins Land, war aber auch vielfach Anlaß zu inneren und äußeren Feindseligkeiten.

Schon die klassischen Autoren nennen die Namen mehrerer Staaten in Südarabien: Saba', Maʿīn, Qatabān, Ḥaḍramaut. Ihre Hauptstädte Mārib, Qarnāwu, Timnaʿ (oder Tumnaʿ) und Šabwa lagen in Oasengebieten am Rand der großen innerarabischen Wüste. Namen und Existenz dieser Staaten haben sich aus den einheimischen Quellen bestätigt. Diese Quellen sind hauptsächlich Steininschriften, die uns die antiken Bewohner in großer Zahl hinterlassen haben, sowie Bauten, die selbst in ihrem heutigen ruinenhaften Zustand noch imposant sind, und Erzeugnisse der Kunst, vor allem der Reliefkunst und der Plastik. Lauter steinerne Zeugen also, aber Zeugen einer hochentwickelten Kultur von durchaus eigenartiger Prägung, einer Kultur, die zufolge der weltweiten Handelsbeziehungen Südarabiens zwar viele fremde Elemente aufgenommen, sie aber nicht einfach übernommen, sondern kräftig assimiliert hat.

Das so geartete Quellenmaterial hat positive und negative Seiten. Die positive Seite speziell der epigraphischen Denkmäler ist ihre Unverfälschtheit und Zuverlässigkeit. Was wir aus ihnen erfahren, ist nicht getrübt durch ungenaue Überlieferung oder tendenziöse Entstellung. Die andere Seite ist ihre Lückenhaftigkeit in verschiedener Hinsicht. So vielfältig der Inhalt der Inschriften auch ist, so werden doch nicht alle Lebensbereiche durch sie

2. Das altsüdarabische Kulturgebiet

erschlossen. Schon die Sprache bleibt uns infolge des besonderen Stiles der Inschriften und infolge der reinen Konsonantenschrift, die keine Vokale bezeichnet, zum Teil unbekannt. Dies gilt in gleicher Weise, ja vielfach in erhöhtem Maß von der inneren und äußeren Geschichte, von dem täglichen Leben und natürlich auch von der Religion.

Auf dem Gebiet der Religion, das uns ja hier zunächst angeht, befinden wir uns in einer besonders schwierigen Lage, denn es gibt nicht eine einzige Inschrift, die uns, etwa nach Art der mythologischen oder kultischen Texte aus Mesopotamien und Ugarit, direkten Einblick in die Religion und den Kult gewährt. Was die Quellen zuvörderst unmittelbar bieten, ist eine große Zahl von Götternamen. Diese bringen zunächst mehr Verwirrung als Klarheit und erwecken geringe Hoffnung, in wesentliche Bereiche der altsüdarabischen Religion vorzustoßen. Nicht viel anders steht es mit den Erzeugnissen der Kunst. Statt Namen treten uns hier Bilder entgegen, Tiere, deren Zuordnung zu den Göttern zwar teilweise, aber nicht immer eindeutig und durchsichtig ist, symbolische Zeichen, von denen ähnliches gilt, einige Darstellungen von wahrscheinlich mythologischen Szenen, deren Hintergrund wir aber nicht kennen.

Neben ihrer Unverfälschtheit haben aber nun die epigraphischen Denkmäler für unsere Fragen eine weitere positive Eigenschaft. Die Religion war im öffentlichen und auch im privaten Leben der Südaraber offenbar von so zentraler Bedeutung, daß es nur wenige Inschriften gibt, die nicht wenigstens in einer Anrufung am Schluß einen oder mehrere Götter nennen; vielfach spielen religiöse Belange auch sonst noch in den Inhalt hinein. So lassen die Quellen immerhin trotz allem manche Einblicke in die Religion zu. Auch die Götternamen, vor allem die Beinamen, lassen nicht selten gewisse Wesenszüge ihrer Träger erkennen, wenn man sie auf ihren Aussagewert hin prüft. Für die Symbole und Symboltiere steht uns in benachbarten Kulturen Vergleichsmaterial zur Verfügung, das uns wenigstens Hinweise geben kann.

Daß wir bei der geschilderten Sachlage weit davon entfernt sind, alle Fragen lösen und ein geschlossenes Bild der altsüdarabischen Religion zeichnen zu können, versteht sich von selbst; ebenso, daß die Ergebnisse, die gewonnen werden können, mehr oder weniger Versuche, keineswegs immer endgültig und absolut feststehend sind. Was an der vorliegenden Darstellung gegenüber älteren[1] neu ist, ist einmal eine ausgedehntere Anwendung der Deutung (wenn man will: „Übersetzung") der Götternamen, ferner die Betrachtung der Religion Südarabiens auf dem Hintergrund historischer und geographischer Gegebenheiten. Die Deutung der Namen wurde bereits im „Wörterbuch der Mythologie"[2] herangezogen, doch kann nun manches korrigiert werden. Für den zweiten Gesichtspunkt ergaben erst die historischen und chronologischen Arbeiten der jüngsten Vergangenheit die nötige Grundlage. Hier wurden besonders die historisch-geographischen Untersuchungen H. v. Wissmanns (in erster Linie WGL) herangezogen. Diesem Werk sind im allgemeinen auch die chronologischen Daten entnommen[3].

1 Hier sind vor allem zu nennen: *G. Ryckmans,* Les religions arabes préislamiques, 2ième ed., Bibl. du Muséon, vol. 26, 1951. – *A. Jamme,* Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques. Louvain 1947 (= Le Muséon, t. LX, S. 57–147).

2 Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von *H. W. Haussig,* Erste Abtlg., Bd. I, S. 485–552: *M. Höfner,* Südarabien.

3 Auf die zahlreichen und verwickelten Probleme und Streitfragen der altsüdarabischen Chronologie konnte im Rahmen einer Abhandlung zur Religion begreiflicherweise nicht eingegangen werden. *Wissmann* hat sich mit den einschlägigen Arbeiten von *J. Pirenne, A. Jamme, J. Ryckmans* und *A. G. Lundin* auseinandergesetzt; man findet im Literaturverzeichnis von WGL die entsprechenden Nachweise. Nachzutragen sind dort die inzwischen erschienenen Arbeiten: *A. G. Loundine, J. Ryckmans,* Nouvelles données sur la chronologie des rois de Saba et dū-Raydān (Le Muséon 77, 1964, S. 407–427). *A. G. Lundin,* Sammlung Eduard Glaser V: Die Eponymenliste von Saba (aus dem Stamme Ḥalīl) (SBAW, phil.-hist. Kl., 248. Bd., 1. Abh., 1965). *H. v. Wissmann,* Ḥimyar, Ancient History (Le Muséon 77, 1964, S. 429–497). *Ders.,* Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien. Publ. de l'institut historique et archéologique de Stamboul, XXIV, 1968. – *Wissmanns* Ergebnisse scheinen mir derzeit die relativ zuverlässigsten, weshalb sie hier zugrunde gelegt wurden. Auf Grund neuerer Untersuchungen, deren Ergebnisse derzeit im Druck sind, ändern sich einige Jahres-

Die folgenden Ausführungen über die Religion des antiken Südarabien befassen sich zunächst mit der Götterwelt; dieser Abschnitt ist nach den einzelnen Staaten Saba', Qatabān, Ma'īn und Ḥaḍramaut gegliedert. Den Ausführungen über die Götter geht jeweils ein kurzer historischer Abriß voran; manche Erscheinung auf religiösem Gebiet wird auf diesem Hintergrund besser verständlich. In den späteren Abschnitten werden Göttersymbole und Symboltiere, Kultstätten, Kultobjekte und Kulthandlungen, Gräber und Totenkult, Kultische Ämter jeweils für das gesamte Südarabien betrachtet.

II. Die Götterwelt

1. Saba'

Saba' ist nicht nur das älteste der altsüdarabischen Reiche, sondern auch dasjenige, über welches wir das meiste Quellenmaterial besitzen und daher relativ am besten unterrichtet sind. Dies gilt allerdings in erster Linie für die spätere Zeit. Für die älteste Zeit haben wir weder besonders viele noch besonders umfangreiche Inschriften. Immerhin ist es gelungen, mit einiger Sicherheit die Abfolge der Herrscher festzulegen, die bis etwa 400 v. Chr. den Titel *Mukarrib* führten. Der erste historisch faßbare Mukarrib von Saba' hieß Yiṯa"amar („720" v. Chr.)[4]; er schickte Sargon II. von Assur Geschenke. Dasselbe wird von Karib'īl Watar I. von Saba' („695" v. Chr.) gegenüber Sanḫerib berichtet; beide Angaben stammen aus assyrischen Annalen. Nach Lundins „Eponymenliste" kennen wir jedoch Herrschernamen, die wesentlich weiter zurückreichen[5]. Von den Taten dieser Mukarrib genannten Herrscher erfahren wir aus den Inschriften nicht allzuviel. Meist kennen wir ihre Namen aus Bauinschriften, die sie im Zusammenhang mit der Ummauerung von Städten, mit der Herstellung von Bewässerungsvorrichtungen oder der Errichtung von Kultstätten nennen. Erst von dem letzten Mukarrib Karib'īl Watar II. („410" v. Chr.) besitzen wir umfangreichere Inschriften, in denen er von ausgedehnten Feldzügen und der Neuorganisation des Staates berichtet.

zahlen ein wenig. Da diese jedoch im allgemeinen als „Kennzahlen", d. h. als *ungefähre* Zeitangaben aufzufassen sind (sie stehen deshalb in Anführungszeichen!), sind diese Änderungen für unseren Fragenkreis nicht von wesentlicher Bedeutung, weshalb man hier ohne Schaden mit den Zahlen und sonstigen Ausführungen von WGL arbeiten kann.

4 Zur Geschichte und den chronologischen Daten vgl. WGL und die dortigen Tafeln. Einzelheiten sind mit Hilfe der umfangreichen Register auffindbar. In Text, Anmerkungen und Literaturverzeichnis findet man auch Hinweise auf sonstige Literatur.

5 Siehe *Lundin*, Eponymenliste, S. 92 ff.

Was der Titel *Mukarrib,* den man gewöhnlich durch „Priesterfürst" wiedergibt, des genaueren bedeutet und beinhaltet, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. Während in Qatabān (s. u. S. 280 f.) der Mukarrib verschiedene sakrale Ämter bekleidet, sagen in Saba' die Texte darüber nichts Ausdrückliches; lediglich die — augenscheinlich kultische — Organisation der „Gemeinden", der sogenannte Bundesschluß, wird von ihm berichtet[6].

Nach Karib'īl Watar II. lautet der Herrschertitel „König" *(mlk).* Aus dieser Veränderung hat man wohl mit Recht geschlossen, daß sich auch in der Staatsform ein Wandel vollzogen hat. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß die älteste Staatsform eine Theokratie war. Der Reichsgott ist der eigentliche Herrscher; in dem Land, das sein Eigentum ist, geschieht alles nach seinem Willen; der irdische Herrscher ist lediglich Vollstrecker dieses Willens und Mittler zwischen dem Gott und den Menschen. Wie lange die Idee einer solchen Theokratie in der Praxis einigermaßen rein und ungetrübt verwirklicht werden konnte, ist eine andere Frage. Der Übergang zum weltlichen Königtum, den wahrscheinlich Karib'īl Watar II. selbst vollzog, war wohl eine natürliche Folge der Tatsache, daß diese Idee mit der Zeit mehr und mehr zur blassen Theorie wurde und nicht mehr eigentlich mit Leben erfüllt war. Die einschneidendste Veränderung dürfte bei diesem Übergang die Bodenhoheit erfahren haben. Wenngleich es bis in späte Zeiten „Gottesland" gegeben hat, d. h. Tempel mit Grundbesitz, so war erst im weltlich organisierten Staat privater Grundbesitz grundsätzlich möglich. Im übrigen aber bleibt die Verankerung des gesamten Lebensgefühles in der religiösen Sphäre weiterhin und bis in späte Zeiten außerordentlich fest und drückt sich in den Inschriften deutlich aus.

In politischer Hinsicht ändert sich das Bild Südarabiens um 400 v. Chr. insofern, als wir nun neben Saba' die Reiche Qatabān im Süden und Ma'īn im Norden finden; beide dehnen in der Folge ihre Macht auf Kosten Saba's aus, mit dem sie zum Teil langwierige Kämpfe führen. Auch von auswärtigen Gegnern wird Saba' bedroht. Dazu kommt, daß im 1. Jahrhundert v. Chr. der Überlandhandel auf der Weihrauchstraße mehr und mehr zurückging, da man die Monsunwinde für den Schiffsverkehr im Roten Meer auszunützen gelernt hatte. Damit floß aber auch die Quelle des sagenhaften Reichtums der südarabischen Staaten, die aus den Zöllen hohe Einkünfte bezogen hatten, nunmehr wesentlich spärlicher.

Wie sich die Verhältnisse im weiteren Verlauf gestalteten, wird später kurz zu skizzieren sein (vgl. u. S. 258 ff.). Zunächst wird uns nun die Götterwelt der Mukarribzeit und der früheren Königszeit zu beschäftigen haben.

6 In den Inschriften CIH 366, 367, 957; RES 3945, 3946, 3949; Ry 586. Zum Bundesschluß s. u. S. 339 f. Vgl. auch *A. G. Loundine,* Yada"il Dariḥ, fils de Sumhu'alay, mukarrib de Saba'. Moscou 1960.

a. Die Mukarrib-Zeit (bis „410" v. Chr)

Scheidet man die Inschriften dieser Zeit nach ihren Autoren in solche, die von einem Mukarrib, und in solche, die von anderen Personen stammen, so ergibt sich hinsichtlich der religiösen Daten folgendes Bild. Nur in etwa einem Drittel der Texte der ersten Gruppe werden überhaupt Götter erwähnt; nicht einmal die Hälfte dieser Erwähnungen geschieht in Anrufungen, die sonst am Ende der Inschriften so häufig sind. Vielleicht statt einer Anrufung (selten neben einer solchen) finden wir hier ziemlich oft die Symbolgruppe „Blitzbündel und Doppelgriffel" (dazu s. u. S. 296 ff.). Weitaus die meisten Texte der ersten Gruppe sind, wie bereits erwähnt, Bauinschriften. Sie wurden in Mārib und dessen näherer Umgebung, in dem antiken Ṣirwāḥ (in Ḫaulān), in dem heutigen Ort el-Mesāǧid, in der Oase Raġwān und in el-Baiḍā (dem antiken Našq) gefunden; an diesen Orten dürfen wir demnach wichtige Zentren des ältesten sabäischen Reiches vermuten.

In der zweiten Gruppe von Inschriften sind die Anrufungen wesentlich zahlreicher und enthalten häufig außer Götternamen auch Namen von Herrschern. Die vorhin erwähnte Symbolgruppe fehlt hier (mit einer Ausnahme, RES 4438). Die Fundorte dieser Inschriften sind außer den schon genannten der Ǧebel Ḏabāb (etwa 10 km östlich von Šibām Suḥaym), das antike Ḏībān in Arḥab (nahe dem *heutigen* Ort Ṣirwāḥ, nicht zu verwechseln mit dem *antiken* Ṣirwāḥ in Ḫaulān!), sowie Ǧidfir ibn Muneiḫir (das antike Muhal[m]) und ad-Dābir, beide nördlich der Oase Raġwān. Inhaltlich finden wir hier außer Bauinschriften, die etwa ein Drittel ausmachen, eine größere Anzahl von Widmungen, darunter nicht wenige Personendedikationen (darüber s. u. S. 333 f.). Eine besondere Stellung unter diesen Texten kommt der sogenannten Eponymenliste zu, von der noch zu sprechen sein wird.

Fragen wir nun nach den *Göttern*, die in den Inschriften der Mukarrib-Zeit genannt werden und die uns ja hier zunächst interessieren, so findet man davon eine überraschend geringe Zahl, verglichen mit der großen Menge von Götternamen der späteren Zeit. Die häufigsten Götter, die wir in dieser alten Zeit antreffen, sind ʿAṯtar, ʾAlmaqah, ḏāt-Ḥimyam, ḏāt-Baʿdān, Haubas und Samāʿ; dazu kommen ganz vereinzelt Wadd[m] und Bašām[m] [7].

7 Wie die gesamte Sprache der Inschriften sind uns auch die Götternamen nur in ihrem Konsonantenbestand überliefert. Die Aussprache mit Vokalen ist daher weitgehend hypothetisch. Der Versuch, die richtige oder zumindest wahrscheinlichste Aussprache festzulegen, mag am ehesten dann gelingen, wenn alte Götternamen sich in heutigen Ortsnamen erhalten haben. Aber es gibt auch Namen, die sich einer Erklärung entziehen. Zu ihnen gehört der Name ʾAlmaqah, für den keiner der bisherigen Erklärungsversuche befriedigend und überzeugend ist. Man findet in der Literatur auf Grund der verschiedenen Erklärungen diesen Namen in verschiedener Gestalt (ʾIlmuqah, ʾIlumquh u. a.), doch mag hier als vielfach eingebürgerte Konvention (vgl. auch *D. H. Müller*, Die Burgen und Schlösser Südarabiens, II [SBAW, phil.-hist. Kl., 97. Bd.] S. 972 f.) ʾAlmaqah beibehalten werden. Ähnliches gilt für eine Reihe anderer Götternamen.

'Almaqah ist der sabäische Reichs- und Staatsgott, der in der frühen Königszeit zusammen mit dem König und dem Reichsvolk den Staat repräsentiert. Vermutlich war er ursprünglich der besondere Gott des Stammes Saba'; wie dieser zum „führenden" Stamm im Reich wurde, stieg auch sein Gott zum offiziellen Staatsgott auf. Daß er eine Mondgottheit ist oder zumindest mit dem Mond in Beziehung steht, wird in Saba' zwar nicht so sehr aus seinen verschiedenen späteren Beinamen deutlich, wie dies etwa in Qatabān der Fall ist, doch geben vor allem seine Symboltiere und die analogen Verhältnisse in den anderen altsüdarabischen Staaten deutliche Hinweise in dieser Richtung.

In der Mukarrib-Zeit führt 'Almaqah keinerlei Beinamen, gleichgültig, wer der Autor der Inschrift ist, in der sein Name erscheint[8]. Auffallend ist, daß er trotz seines Ranges als Reichsgott in den Anrufungen nicht an erster, sondern an zweiter oder sogar dritter Stelle steht.

Den ersten Platz nimmt immer *ʿAṯtar* ein, unabhängig davon, welche Götter außer ihm genannt werden und wer die Inschrift setzt. Über die Ursache dieser Vorrangstellung kann man höchstens Vermutungen haben. Der Mukarrib Yadaʿ'īl Ḏarīḥ („670" v. Chr.) nennt ʿAṯtar einmal „Patron"[9]; sollte eine besondere Bindung zwischen der Dynastie und ʿAṯtar bestanden haben und sich daraus der hohe Rang des Gottes erklären? Oder aber war dieser Rang anders begründet und erwählte die Dynastie deswegen diesen Gott als Patron? Einen Grund für die hohe Stellung des ʿAṯtar könnte man in seiner Beziehung zu Bewässerung und Fruchtbarkeit sehen (s. u. S. 244, 268 f.); diese sind ja der Lebensnerv eines Agrarstaates — und das waren die altsüdarabischen Reiche.

Obgleich er denselben Namen hat wie die mesopotamische Göttin Ištar und die kanaanäische Astarte und auch verwandte Züge mit diesen Göttinnen aufweist, ist ʿAṯtar in Südarabien eine männliche Gottheit. Am Beginn der Anrufungen hat er niemals einen Beinamen, wie ja ganz allgemein die später so häufigen Zubenennungen der Götter in der alten Zeit selten sind[10]. Außerhalb der Schlußinvokationen erscheint in zwei Personenwidmungen aus Ǧiṯwat Āl-Ǧerādān (unweit von Mārib)[11] als Empfänger ʿAṯtar ḏū-Farʿatᵐ. Wir

8 Eine Ausnahme bildet die Personenwidmung Gl 1128 + 1129 (WZKM 51, S. 38 f.) aus „el-'Amūd oberhalb el-Haǧar", deren Empfänger 'Almaqah *ḏū-M. RBM* ist. Der Beiname, der jedenfalls zugleich eine Kultstätte bezeichnet, ist leider beschädigt; man kann Maʿribᵐ (das heutige el-Mesāǧid südwestlich von Mārib) vermuten, das der Name einer sehr alten Kultstätte des 'Almaqah war. Vgl. den Abschnitt über die Kultstätten, S. 323 f. Die genannte Inschrift gehört zu den ältesten Texten, die wir kennen („695" v. Chr.).

9 CIH 366, in der Anrufung nach der Trias: *wb/ʿttr šymm.*

10 Wie weit dafür die Tatsache verantwortlich ist, daß wir aus der Mukarrib-Zeit bei weitem weniger Inschriften besitzen als aus späteren Jahrhunderten, ist freilich eine andere Frage. Immerhin kann es nicht Zufall sein, daß die Götterreihen in den alten Texten alle wesentlich kürzer sind, und es wird sich zeigen lassen, worin zumindest eine Ursache dafür liegt.

11 Wahrscheinlich aus dem 7. oder 6. Jahrhundert v. Chr.; vgl. WGL, S. 265 und

dürfen demnach dort oder in der Nähe einen ʿAṯtar-Tempel vermuten. Der Beiname bedeutet „Erstling(e)" — von Feldfrüchten oder Tieren — und ist, wie wir sehen werden, ein sehr passender Name für ʿAṯtar.

Ein anderer Beiname, ḏū-Ḏībān, ist ebenfalls schon in dieser Zeit in Gebrauch. Er hängt mit arab. *ḏāba* „flüssig sein, fließen" zusammen und deutet auf eine Beziehung des ʿAṯtar zum Wasser hin, eine Beziehung, die durch spätere Texte mehrfach bestätigt wird; und zwar scheint er speziell mit den regelmäßigen Regenzeiten und der davon abhängigen *künstlichen* Bewässerung in Zusammenhang zu stehen[12]. Da diese beiden Faktoren die unabdingbare Voraussetzung für die Bewirtschaftung und die Fruchtbarkeit des Bodens sind, so haben wir letztlich in ʿAṯtar ḏū-Ḏībān eine ähnliche Gestalt vor uns wie in ʿAṯtar ḏū-Farʿat[m], eine Erscheinungsform dieses Gottes also, die das lebenspendende Wasser und damit das Gedeihen von Pflanzen und Tieren gewährt. Wir werden den ʿAṯtar ḏū-Ḏībān auch in späterer Zeit wieder antreffen.

Diese ʿAṯtar-Gestalt begegnet uns in den Felsinschriften der „Eponymenliste", die zu den ältesten epigraphischen Denkmälern zählen. Ihr Fundort ist nicht ganz sicher festzustellen, doch spricht manches dafür, daß sie in die Felsen im Umkreis einer Tempelruine bei dem heutigen Ort Ṣirwāḥ in Arḥab eingemeißelt sind. Der dortige Gau heißt noch heute Ḏaybān — eine Kontinuität der Ortsnamen, die in Südarabien außerordentlich häufig ist. Eine Kultstätte des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān war außerdem am Fuß des Ǧebel el-Lauḏ bei Ḫartūm es-Sūd im Ǧauf[13].

So wie ʾAlmaqah mit dem Mond in Beziehung steht, ist auch dem ʿAṯtar ein Gestirn zugeordnet, der Planet Venus. Dieser Planet ist bekanntlich zeitweise Morgen-, zeitweise Abendstern, hat also gewissermaßen zwei Erscheinungsformen. Ganz ebenso der Sterngott ʿAṯtar, wie sich noch zeigen wird; und zwar sind es zwei — wenigstens auf den ersten Blick — recht verschiedene, ja gegensätzliche Erscheinungsformen dieser einen Gottheit. Neben seiner Funktion als Spender der Fruchtbarkeit kommt ʿAṯtar auch die eines kriegerischen Gottes zu, der (unter den Feinden) Tod und Verderben verbreitet. Ganz analog zeichnet ein Kommentator des Plautus die Göttin Astarte mit den Worten: „diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus; rursus

Anm. 191. Publiziert in WZKM 51, S. 39 ff., Gl 1575 (so richtig statt 1175) + 1130 + 1134 und Gl 1131 + 1132 + 1133.

12 Vgl. dazu den ugaritischen ʿAṯtar (*M. J. Dahood* in: Studi Semitici I, Roma 1958, S. 85 ff. — In späterer Zeit erscheint auch ʾAlmaqah in Weihinschriften vom Tempel ʾAwwam (z. B. Ja 653, 735, 618) in dieser Funktion. Das besagt jedoch nichts dagegen, daß zunächst dem ʿAṯtar allein diese Funktion zukam. Ihre spätere Übertragung auch auf den „Stier des Baʿlslandes" (vgl. u. S. 262) dürfte nicht allzu schwierig gewesen sein.

13 In einer brieflichen Mitteilung erwägt *H. v. Wissmann* diese Kultstätte als möglichen Fundort der „Eponymenliste". Im übrigen vgl. zum Fundort *Lundin*, Eponymenliste, S. 9 ff.

eadem, quae est pernicies, mors, interitus". Ebenso zeigt Ištar diese gegensätzlichen Züge, die doch letztlich nichts anderes sind als ein Ausdruck des geheimnisvollen Zusammenhanges zwischen Tod und neuem Leben, der in den Mythen aller Völker so vielfältigen Niederschlag gefunden hat.

Die beiden Göttinnen *ḏāt-Ḥimyam* und *ḏāt-Baʿdān* sind Erscheinungsformen derjenigen Gottheit, die mit der Sonne in Beziehung steht. Die Namen bedeuten „die Heiße" und „die Ferne"; sie werden der Mittags- und der Morgen- bzw. Abendsonne zugeschrieben oder aber — vielleicht noch besser — der Sonne in einer heißen[14] bzw. kühleren Zeit des Jahres.

In der Mukarrib-Zeit fehlen sowohl der später häufige Ausdruck *šams-humū* „ihre Sonne(ngöttin)" als auch sonstige mit *ḏāt* (oder *baʿalat* „Herrin") gebildete Namen. In den Inschriften, deren Autor ein Mukarrib ist, wird ḏāt-Baʿdān niemals angerufen, lediglich ḏāt-Ḥimyam; ein einziges Mal, am Ende dieser Zeit, wird ein Tempel der ḏāt-Baʿdān in Ḥanān, also im nördlichen Gebiet, im Land der ʾAmīr, erwähnt[15]. In den Texten, die nicht von einem Mukarrib selbst herrühren, scheint ḏāt-Baʿdān nicht selten auf. Ihr Name wird in alter Zeit immer *ḏt-bʿdn* geschrieben, während später (im 2. Jahrhundert v. Chr.) noch ein *m* am Ende hinzugefügt wird.

Die Götter ʿAṯtar, ʾAlmaqah und ḏāt-Ḥimyam (und ḏāt-Baʿdān), also Venussterngott, Mondgott und Sonnengöttin (diese oft in zweierlei Gestalt), bilden zusammen, immer in dieser Reihenfolge, jene Götterdreiheit, die man als die „offizielle" sabäische Trias bezeichnen könnte; „offiziell" deshalb, weil die drei Götter hier sozusagen ihre ältesten und offiziellen Namen tragen und weil diese Trias, sofern längere Anrufungen vorliegen, an erster Stelle steht, oder aber überhaupt allein genannt wird; es sei denn, die Anrufung ist ganz kurz gehalten und wendet sich überhaupt nur an einen einzelnen Gott. In den späteren längeren Anrufungen kehren dann vielfach die drei Götter unter anderen Namen oder mit Beinamen wieder, wobei aber die Reihenfolge möglichst gewahrt bleibt.

Man wird in der Literatur gewöhnlich die Auffassung dieser Trias als einer Götterfamilie finden, wobei der Mond als Vater, die Sonne als Mutter und ʿAṯtar als Sohn angesehen wird. Besonders D. Nielsen hat diese Theorie durch Heranziehung einer ganzen Reihe von Argumenten aus den Texten und eines großen Vergleichsmaterials zu unterbauen versucht. Es ist gewiß richtig, daß dieser „Familienmythos" sehr weit verbreitet ist und daß man sein

14 Eine andere Möglichkeit der Erklärung des Namens bzw. der Gestalt der ḏāt-Ḥimyam erwägt *J. Ryckmans;* vgl. De quelques divinités sud-arabes. Ephemerides Theologicae Lovanienses, t. 39 (1963), S. 465 f. Seine Argumente sind durchaus zu beachten; doch sollte man an der Verbindung der ḏāt-Ḥimyam mit der Sonne wohl dennoch festhalten, könnte diese aber in irgendeinem Zusammenhang mit den Hyaden sehen, der etwa große Hitze bedingt.

15 RES 3943, Z. 4. Zu Ḥanān und dem ʾAmīr-Land vgl. WGL, Abschnitt II und Karte Abb. 2.

Fehlen in Südarabien nicht beweisen kann. Aber ebensowenig kann seine Existenz hier bewiesen werden, denn die aus den Texten gewonnenen Argumente reichen dazu kaum aus. Vor allem in alter Zeit haben wir dafür keine Anhaltspunkte; ja es ist hier nicht einmal mit Sicherheit zu sagen, wie eng die Verbindung der drei Göttergestalten mit den Himmelskörpern war. Es wäre wohl zu oberflächlich, wollte man sagen, die alten Sabäer hätten die Himmelskörper Mond, Sonne und Venus angebetet (eine Formulierung, die ebenfalls vorkommt). Die sichtbaren Gestirne dürfen wir bestenfalls als Bilder für etwas dahinterstehendes Wesenhaftes ansehen; zumindest solange wir es mit der Hochform der Religion zu tun haben, die freilich, wie überall, auch in Südarabien nicht dauernd gewahrt blieb. Wenn also im folgenden kurz von Mond(gott) usw. gesprochen wird, so möge dies in dem angedeuteten Sinne verstanden werden.

Außer der Trias ʿAṯtar, ʾAlmaqah, ḏāt-Ḥimyam/ḏāt-Baʿdān wurden oben für die Mukarrib-Zeit noch zwei einigermaßen häufige Götternamen erwähnt, Haubas und Samāʿ. Der Name *Haubas* findet sich schon in Texten aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., und wir begegnen ihm bis ins 3. nachchristliche Jahrhundert. Wenn er in der Anrufung genannt wird, steht er immer zwischen ʿAṯtar und ʾAlmaqah, d. h. an zweiter Stelle; also etwa „bei ʿAṯtar und Haubas und ʾAlmaqah und ḏāt-Ḥimyam". Diese Stellung innerhalb der Trias läßt von vornherein vermuten, daß dem Haubas ein hoher Rang in der Götterwelt zukommt, ja, daß er eine Erscheinungsform einer der Triasgestalten ist, entweder des ʿAṯtar oder des ʾAlmaqah. Während man früher Haubas für eine Mondgestalt hielt, ist es nunmehr sicher, daß er eine Erscheinungsform des ʿAṯtar ist; und zwar ist es, wenn der Name richtig gedeutet ist als „der plötzlich kommt, überfällt", wohl der kämpferische ʿAṯtar, der damit gemeint ist[16]. Wir hören zwar in alter Zeit in den Inschriften nichts von Kriegen; erst der letzte Mukarrib Karibʾīl Watar (II., „410" v. Chr.) hat uns umfangreiche Feldzugsberichte hinterlassen[17]. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß vor Karibʾīl Watar niemals gekämpft wurde; außerdem ist der kämpferische ʿAṯtar ja ganz allgemein der Schutzgott, der etwa auch die Bauten, die Gräber und die Weihgaben vor dem Zugriff feindseliger Elemente beschirmt. Von all dem abgesehen wäre es überhaupt sonderbar, wenn man diesen Gott, dessen sichtbares Abbild der doppelgesichtige Venusstern ist, nicht auch in Südarabien von altersher in zwei Gestalten gesehen

16 Siehe Wtb. d. Myth., S. 509 f.; die dort angeführte Hamdānī-Stelle hat sich bei näherer Prüfung, die Herr *Dr. W. W. Müller* auf meine Bitte vornahm, als äußerst fragwürdig erwiesen und hat daher keinerlei Beweiskraft. Vgl. zu Haubas auch *J. Ryckmans*, a.a.O. (Anm. 14), S. 462 f.

17 RES 3945 und sehr wahrscheinlich auch 3943; s. WGL, S. 39; das Fehlen von Kriegsberichten in früherer Zeit dürfte *v. Wissmanns* dort ausgesprochene Vermutung bestätigen. Auch das Fragment CIH 363, das denselben Duktus wie RES 3943 hat und auch inhaltlich damit zusammenhängen dürfte, scheint mir in diese Zeit zu gehören; WGL, S. 160, datiert hier anders.

hätte. Daß Haubas eine ʿAṯtar-Gestalt ist, ergibt sich ferner aus dem Monatsnamen *d-hbs/w-ʿṯtr* (Ja 611, Z. 7 f.); es wäre gegen alle Gepflogenheiten, einen Monat nach zwei verschiedenen Göttern zu benennen. Schließlich ist die Inschrift Hamilton 5 ein weiteres Beweisstück (vgl. *W. L. Brown, A. F. L. Beeston,* Sculptures and Inscriptions from Shabwa). Sie ist jedenfalls das Fragment einer Weihinschrift an Haubas und mag etwa gelautet haben: [N. N. hat gewidmet dem H]aubas [seinen] Sohn [X. und alle] seine [Nachkommen], am Tag, da er opferte ... Das Fragment zeigt über der Inschrift Reliefschmuck, und zwar eine Reihe von Tierköpfen. An den „lyraförmigen" Hörnern erkennt man, daß es nicht Köpfe von Stieren, sondern von Antilopen sind und demnach einer ʿAṯtar-Gestalt zugehören (s. u. S. 312 f.).

Wir lernen aus den Inschriften zwei Kultstätten des Haubas kennen, eine sehr alte in ad-Dābir im Ǧauf (CIH 488–490, vielleicht auch RES 4963) und eine in Ẓalma oder Ṣawwana, beide nahe beisammen südlich von Mārib gelegen, die vermutlich Marḥab[m] hieß und im 6. Jahrhundert v. Chr (CIH 491) und dann in der frühen Königszeit (RES 4516) erwähnt wird.

Die andere Gottheit ist *Samāʿ*[18]. Seine Verehrung war weit verbreitet und ist schon im 7. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. An einer seiner Kultstätten, in Ǧidfir ibn Muneiḫir (dem antiken Muhal[m]), hatte Samāʿ den Beinamen ḏū-Ẓabyat, der „Herr der Gazelle" (oder Wildziege) bedeutet; bei einer anderen, die beim Ǧebel Ḏabāb zu suchen ist, finden sich neben Graffiti zahlreiche Steinbockzeichnungen[19]. Dies alles deutet darauf hin, daß wir in Samāʿ eine Gestalt des *Mondgottes* zu sehen haben. Dieser wird hier als „der Erhörende" erlebt. Ein weiteres Heiligtum des Samāʿ vermutet Wissmann (WGL, S. 272) auf dem Ǧebel Samaʿ (auch Ǧebel Baḍīʿ genannt) südlich der Ebene von Mārib. Der Name Samaʿ ist allerdings als Ortsname sehr weit verbreitet (s. a.a.O., S. 273 f.), auch außerhalb des Gebietes, in dem der Gott hauptsächlich verehrt wurde; Samāʿ ist ja vor allem der Gott des nach ihm benannten Stammes und Landes Samāʿī[20]. Immerhin erscheint sein Name auch auf Inschriften aus der Gegend von Mārib (RES 4635 und vermutlich auch GL A 773 + 798[21]). In einer Bronzetafel unbekannter Herkunft (Ry

18 So die bei WGL, S. 275, auf Grund der meisten Ortsnamen vorgeschlagene Aussprache des Namens, der Wtb. d. Myth. Sāmiʿ (Samīʿ) vokalisiert wurde; jedoch eher mit ā an zweiter Stelle. Im übrigen vgl. WGL, S. 271–279.

19 Steinbock und Gazelle (bzw. Wildziege) sind verwandt und können in der Mythologie offenbar füreinander eintreten. Es handelt sich ja, ähnlich wie bei den Gestirnen, auch hier um etwas hintergründig Wesenhaftes, das sie eben zu Göttertieren macht; wir dürfen sie unter diesem Aspekt nicht mit den Augen des Zoologen ansehen.

20 Darüber vgl. WGL, S. 276 ff.

21 WGL, S. 246, 261, vermutet als Herkunftsort Ǧidfir ibn Muneiḫir; doch wäre dort der ebenfalls vorkommende Gottesname HBS (nicht HWBS) geschrieben worden, der zudem in den Texten aus Ǧidfir ibn Muneiḫir sonst nicht zu finden ist; vgl. Sammlung Glaser II, S. 11 f., Abschn. C, und S. 16 ff. Somit scheint eine Provenienz aus Mārib wahrscheinlicher.

394), die wohl jüngeren Datums ist, heißt Samāʿ „Stier der ländlichen Bezirke“ *(ṯaur ʾabḍāʿᵐ)*. Dieser Beiname weist ihn einerseits als eine Mondgottheit aus, denn ʾAlmaqah führt, wie wir sehen werden, in späterer Zeit einen analogen Beinamen; andererseits ist *ʾabḍā*ʿ (eine Pluralform) von der gleichen Wortwurzel gebildet wie Baḍīʿ, der zweite Name des Ǧebel Samaʿ. Weiter stand ein Tempel des Samāʿ auf dem Berggipfel über Rayda, das knapp außerhalb des Gebietes von Samāʿī liegt. Wir kennen von Rayda einige alte Texte (RES 4991–4993), aber auch solche aus späterer Zeit[22]; während nämlich in Samāʿī der Gott Samāʿ im Laufe der geschichtlichen Entwicklung von Taʾlab vollständig verdrängt wurde, dauerte sein Kult außerhalb der Grenze dieses Landes länger fort. Auch in Kutalᵐ, einer bedeutenden Kultstätte der ḏāt-Ḥimyam (vgl. S. 325 f.), wird Samāʿ einige Male genannt, doch hatte er dort wohl keinen eigenen Tempel.

Anders als Haubas steht Samāʿ nie innerhalb der offiziellen sabäischen Trias und erscheint nur in Inschriften, die nicht von einem Mukarrib gestiftet sind — beides verständlich bei der Sonderstellung des Samāʿ als Gott eines bestimmten Volkes.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß sich die sechs Götter, die in der Mukarrib-Zeit häufiger genannt werden, letztlich auf die drei großen Triasgestalten reduzieren lassen, deren jede uns in zwei Erscheinungsformen entgegentritt; die Mondgottheit als ʾAlmaqah und in der Sondergestalt des Samāʿ, der Sterngott als ʿAttar und Haubas, die Sonne als ḏāt-Ḥimyam und ḏāt-Baʿdān. Die Funktion des ʾAlmaqah als Reichsgott wird vor allem aus den Inschriften des letzten Mukarrib deutlich, wenn dieser nach seinen Eroberungen „Städte und Bezirke dem ʾAlmaqah und Saba’ zu eigen gibt“.

In zwei alten sabäischen Inschriften treten noch zwei weitere Götternamen auf, *Bašāmᵐ* und *Waddᵐ*. Die eine (CIH 545) ist eine Personendedikation an beide Götter aus Ǧiṯwat Āl-Ǧerādān nahe Mārib, deren Anrufung „bei ʾAlmaqah“ lautet, die andere (RES 4226) eine ebensolche Widmung an ʾAlmaqah (unbekannter Herkunft), in deren Anrufung nach der Trias (mit ḏāt-Baʿdān) noch „und bei Waddᵐ“ steht. Demnach möchte man annehmen, daß beide Götter Mondgestalten seien. Für Waddᵐ, dessen Name „Liebe, Freundschaft“ bedeutet, ist dies gewiß, denn Wadd ist in Maʾīn der Reichsgott, wie ʾAlmaqah in Saba’, und der Reichsgott ist in allen altsüdarabischen Staaten eine Mondgottheit. Der Name Bašāmᵐ, der wohl mit arab. *bašām* „Balsamstrauch“ zusammenhängen wird, begegnet uns nur noch einmal in einer späteren qatabanischen Weihinschrift, die ihm zusammen mit zwei Steinbockstatuetten zum Dank für eine Wundheilung dargebracht wurde[23]. Die Steinböcke dürfen wohl als ein Anhaltspunkt dafür gelten, daß auch

22 CIH 282, Nami 59.
23 RES 4336; s. WZKM 42, S. 43 ff.

3. Das Gebiet zwischen Mārib und dem Ǧauf (Maʿīn)

Bašām^{m} eine Mondgestalt ist; freilich sollten wir mehr Belegstellen haben, um ganz sicherzugehen.

Schließlich wird auch der Gott Ta'lab bereits in alter Zeit in einigen wenigen Inschriften aus der Gegend von Riyām erwähnt, doch spielte er erst später im südarabischen Pantheon eine wichtige Rolle (vgl. u. S. 254 ff. und S. 266 ff.).

In die Mukarrib-Zeit gehören (nach WGL, S. 141) die meisten Inschriften, die *Haram* erwähnen oder von dort stammen. Einige Texte sind wohl jünger, doch scheint Haram in der ausgehenden Mukarrib-Zeit eine besondere Hochblüte erlebt zu haben (vgl. u. S. 325). Aus den haramischen Inschriften, die z. T. gewisse sprachliche Eigenheiten zeigen, lernen wir einige Sondergottheiten kennen, die augenscheinlich nur dort verehrt wurden. Die wichtigste unter ihnen ist *Mutibbnaṭiyān (MṬBNṬYN)*, an den eine Anzahl von Personenwidmungen gerichtet ist, ähnlich denen von Kutalm, Ǧidfir ibn Muneiḫir und Qarnāwu (s. u. S. 333 f.)[24]. Nach seinem Namen zu schließen, der „Zuteiler des Wassers" bedeutet, ist dieser Gott eine Gestalt des ʿAṯtar, den wir ja in dieser Funktion kennengelernt haben. Außer ihm kommen in den älteren Inschriften von Haram noch vor ʿAṯtar *bā'isān*, d. i. „ʿAṯtar, der Kämpfer", und Yadaʿsumhu, vielleicht der vergöttlichte Ahnherr des haramischen Königsgeschlechtes oder der Gott der Sippe Raymān, in deren Inschriften allein er zu finden ist[25]; dazu die bekannten Götter 'Almaqah, Wadd und ḏāt-Ḥimyam, einmal auch der typisch minäische ḏū-Qabḍ und zweimal der sonst so seltene 'Il; zusammenfassend werden mehrfach die „Götter von Haram" am Ende der Anrufung genannt, ebenfalls eine minäische Gepflogenheit (s. u. S. 292 f.). Vereinzelt erscheinen ein ʿAṯtar ḏū-raḥbihi „ʿAṯtar der Fülle" (vgl. S. 284 ḏāt-Raḥbān) sowie Hill'ālī, wahrscheinlich der „(Wohltaten) schenkende Neumond"[26].

In den jüngeren Inschriften aus Haram, die alle aus der Zeit nach dem Ende von Maʿīn stammen (WGL, S. 140), fehlen die Götter der alten Zeit. Statt dessen finden wir dort die „Gemeinde des ʿAṯtar" *('ahl ʿAṯtar)* und eine Kolonie der 'Amīr, ferner die Götter *Ḥālifān* und *ḏū-Samāwī*. Letzterer gelangte natürlich mit den 'Amīr-Leuten dorthin (vgl. u. S. 253 f.). Ḥālifān dagegen ist nunmehr der Lokalgott von Haram und, wie früher Mutibbnaṭiyān und ʿAṯtar bā'isān, außerhalb dieses Ortes unbekannt. Auch in ihm eine Gestalt des ʿAṯtar zu sehen, liegt außerordentlich nahe, da es trotz des zeitlichen Abstandes kaum wahrscheinlich ist, daß die einst so bedeutende Kultstätte nun einen ganz anderen Herrn erhalten hätte; auch die „Gemeinde des ʿAṯtar" weist in diese Richtung. Der Name Ḥālifān endlich dürfte „der Durchbohrer" bedeuten[27], paßt somit gleichfalls zu ʿAṯtar und würde den neuen

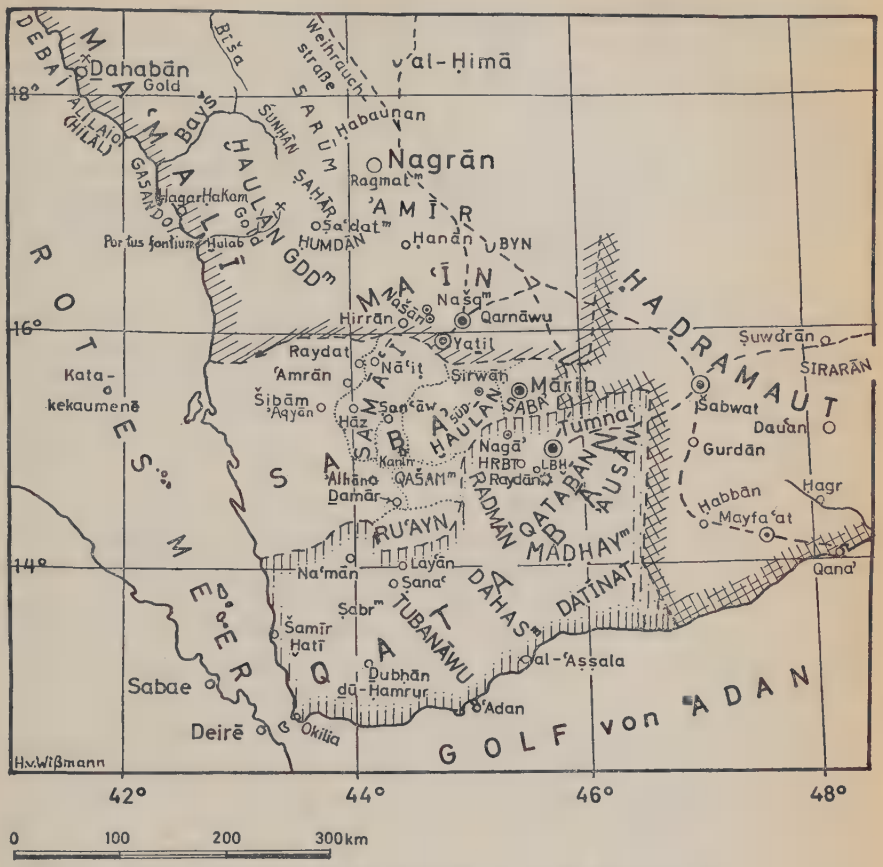
24 Über die Personendedikationen aus Haram vgl. zuletzt Sab. III, S. 31 ff., Nr. 65. S. 34 lautet dort bei CIH 512 der Stiftername richtig 'WS/bn/'WS'L (statt 'L'WS); RES 2742 und CIH 512 stammen daher n i c h t von Vater und Sohn (s. ebda., S. 33 b).

25 Es sind die Texte CIH 512, RES 2742, 2743 und 2749; in letzterem kann auf Grund dieses Götternamens der fehlende Sippenname in Z. 3 zu *ḏ'hl[/rymn]* ergänzt werden.

26 Wtb. d. Myth., S. 510 f.

27 Vgl. Soq. heléfeh „couteau tranchant; coupant, perçant", *W. Leslau*, Lexique soqoṭri, S. 177, und die dort angeführten Parallelen. Wtb. d. Myth., S. 508 (Ḥalfān) ist entsprechend zu korrigieren.

Gott als Nachfolger „ʿAttars, des Kämpfers“ ausweisen. Daß gerade an einem Fest des Ḥālifān eine kultische Reinigung der Waffen stattfindet (CIH 548; s. WZKM 43, S. 99), wird damit ebenfalls verständlich; daß aber auch die andere Seite des ʿAṯtar in Ḥālifān, trotz seines kriegerischen Namens, an-



4. Südarabien um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.

gesprochen wurde, zeigt CIH 547, wo eben dieser Gott als Strafe für ein Vergehen eine reduzierte Wasserzuteilung über die Sünder verhängt hatte (s. WGL, S. 138 f.).

Obwohl Ḥālifān zeitlich nicht in diesen Abschnitt gehört, schien es aus inneren Gründen geboten, ihn schon hier im Zusammenhang mit Haram und seinen alten Göttern zu erwähnen.

b. Die Zeit der früheren „Könige von Saba'"
(„410" v. Chr. bis etwa „40" n. Chr.)

Die Inschriften dieser Zeit unterscheiden sich hinsichtlich der religiösen Daten nicht wesentlich von denen der Mukarrib-Zeit. Es ist allerdings festzuhalten, daß wir auch aus diesem Abschnitt relativ wenig Dokumente haben, so daß es immerhin denkbar wäre, daß sich das Bild an Hand vermehrten Materials etwas ändern könnte. Sehr wahrscheinlich ist dies allerdings nicht.

Wenn man die Inschriften auch hier zunächst nach den Autoren scheidet, so ergibt sich ein ganz ähnliches Bild wie bei den Mukarrib-Texten. In 13 von 29 Texten ist der König der Autor. Es sind meist Bauinschriften oder königliche Verordnungen. Anrufungen sind hier verschwindend selten (was wohl zum Teil mit dem Inhalt der Texte zusammenhängt). In der einen sicheren Anrufung (CIH 374; „135" v. Chr.) erscheint ḏāt-Baʿdānᵐ, während wir in der Mukarrib-Zeit diese Göttin nur in Inschriften feststellen konnten, deren Verfasser n i c h t der Herrscher ist.

In den Inschriften, die nicht von Königen stammen, sind Anrufungen die Regel (in 13 von 16 Texten). Es wird meistens die „offizielle" Trias genannt, häufig mit Haubas neben ʿAṯtar und mit der Göttin in beiden Gestalten, ḏāt-Ḥimyam und ḏāt-Baʿdān. Dieser letzte Name erscheint zunächst in der Form ohne *m* am Schluß, vom 2. Jahrhundert v. Chr. an jedoch als ḏāt-Baʿdānᵐ [28].

Zu den fünf schon in der Mukarrib-Zeit häufig genannten Göttern ʿAṯtar, Haubas, ʾAlmaqah, ḏāt-Ḥimyam und ḏāt-Baʿdān kommen in diesem Zeitabschnitt einige neue hinzu. Einmal eine dritte weibliche Gestalt, wohl eine weitere Erscheinungsform der Sonnengöttin, ḏāt-Ġaḍrān mit Namen, was etwa „die Überfluß Spendende" heißen dürfte [29]. Der Name scheint zunächst insofern merkwürdig, als man in einem Land wie Arabien die Sonne eher als feindliche und zerstörende Gewalt vermuten würde. Aber einmal war sie für die Ackerbauer wohl neben dem Regen unentbehrlich zum Reifen der Frucht, und außerdem könnte damit die Sonne zu einer Jahreszeit oder in einer Konstellation mit bestimmten Gestirnen gemeint sein, bei der Regen zu erwarten war. Wir werden der ḏāt-Ġaḍrān im nächsten Abschnitt noch in anderer Funktion begegnen. In der früheren Königszeit kommt sie nur einmal vor, in CIH 375 („260" v. Chr.) aus Mārib, von der Ringmauer des ʾAwwām-Tempels [30]. Der Stifter dieser Inschrift, ein hochangesehener Mann,

28 CIH 519, das WGL, S. 105 f., 142, in das 3. Jahrhundert v. Chr. datiert wird, kann somit, wegen der Form *ḏt-bʿdnm*, erst etwas später angesetzt werden; andrerseits ist in CIH 414, das wohl um „360" v. Chr. entstand, zwischen Z. 4 und 5 in der Ergänzung nur *ḏt-bʿdn* möglich. – Die Endung *-m*, ursprünglich als *-um, -im, -am*, je nach dem Kasus, anzunehmen, wurde um diese Zeit wohl nicht mehr gesprochen, sondern nur in der Schrift noch beibehalten.

29 Wtb. d. Myth., S. 530; WGL, S. 320 ff. Vgl. u. S. 284.

30 Siehe *Rhod.*, Stud. II, S. 15 ff. (Gl 481); *A. Jamme*, SIMB, S. 9 ff. (Ja 550); WGL, Register S. 425, s. v., CIH 375.

ist Priester der ḏāt-Ġaḍrān und nennt seine Göttin auch in der Anrufung nach den „offiziellen" Gottheiten. — In dem gleichen Text erscheint erstmalig ein weiterer Gott, *Saḥar*, „die Morgendämmerung"; der Stifter ist auch „Minister" *(qyn)* des Saḥar[31]. Diese Gottheit wird uns ebenfalls später noch beschäftigen.

In CIH 519 (vgl. Anm. 28) steht nach den üblichen fünf Gottheiten am Ende der Anrufung *ḏū-Samāwī (ḏ-SMWY)*. Die Inschrift stammt aus Mārib und ist eine kurze Widmung an eben diesen Gott, den Wissmann als den Stammesgott der 'Amīr nachgewiesen hat (WGL, S. 100 ff.). Die 'Amīr hatten ihren Sitz nördlich von Ma'īn in einem Gebiet, das für den Verkehr auf der Weihrauchstraße eine Schlüsselstellung hatte (s. ebda., Abb. 2 und S. 81 ff.). Sie waren zu einem Teil seßhaft, zum andern Teil Nomaden und als solche die Kamelzüchter für das antike Südarabien und damit von größter Wichtigkeit für den Handelsverkehr. Wie sich aus Inschriften nachweisen läßt, hatten sie in verschiedenen Städten Südarabiens Kolonien (WGL, S. 137 ff.), u. a. auch in Mārib. In diesen Kolonien verehrten sie zwar wie in ihrer Heimat „ihren Gott" ḏū-Samāwī, konnten aber die Götter des Gastlandes nicht vernachlässigen, mindestens dann nicht, wenn dieses ein angesehener Staat war. Daher steht in CIH 519 ḏū-Samāwī nach den offiziellen sabäischen Gottheiten.

Der Name des Gottes der 'Amīr bedeutet zweifellos „der vom Himmel" und erinnert an den im nördlichen semitischen Kulturbereich so weit verbreiteten Ba'alšamīn („Herr des Himmels")[32]. Da die 'Amīr in verschiedener Hinsicht Beziehungen zum Norden Arabiens zeigen[33], ist an einem Zusammenhang zwischen Ba'alšamīn und ḏū-Samāwī kaum zu zweifeln, ja sie dürften vielleicht letztlich identisch sein.

Wie sich aus späteren Weihinschriften an ḏū-Samāwī ergibt, von denen eine ganze Anzahl auf uns gekommen ist, war die bevorzugte Votivgabe für diesen Gott ein „Kamel aus Gold(bronze)", was ja bei dem Gott eines kamelzüchtenden Nomadenvolkes naheliegt. In dem zentral im Hochland der 'Amīr gelegenen Ort Ḥanān, wohl der Hauptstadt des 'Amīr-Landes, hatte ḏū-Samāwī einen Tempel namens Baqar^{m} (WGL, S. 111 f.). Der Name bedeutet „Rind"; daß wir ihn in unserem Fall zu „Großvieh" erweitern und den ḏū-Samāwī ba'l Baqar^{m} als „Herrn des Großviehs", d. h. diesfalls der Kamele, ansehen dürfen, wäre zwar naheliegend, aber nicht die einzige Deutungsmöglichkeit. Es wurde bereits vermerkt, daß ein Teil der 'Amīr seßhafte Bauern waren, und zwar waren dies wohl gerade die Hochlandbewohner. Diese seßhaften 'Amīr betrieben jedenfalls auch Rinderzucht, und so kann ḏū-Samāwī für sie wohl der „Herr der Rinder" gewesen sein. Mög-

31 Wtb. d. Myth., S. 525 f.
32 Wtb. d. Myth., S. 527 f.; 429 f.
33 Vgl. WGL, bes. S. 152 ff.

lich ist endlich auch, daß der Beiname beides in einem meint, je nachdem, ob ihn die Bauern oder die Nomaden gebrauchten.

Die übrigen Beinamen des ḏū-Samāwī, die ja zugleich Tempelnamen sind, deuten zum überwiegenden Teil auf eine Beziehung des Gottes zur Bewässerung und damit zum Ackerbau[34]; so etwa Madrān *(MDRN)* in der Oase Nagrān, Bāyin *(BYN)* und Ka'batān *(K'BTN)* an der Weihrauchstraße, Mawqūṭān *(MWQṬN)* bei Haram im Ǧauf, Wātirān *(WṬRN)* in der Oase von Mārib, Ẓarbān *(ẒRBN)* bei der qatabanischen Hauptstadt Timna'. Die Namen sind alle von Wortwurzeln abgeleitet, die sonst im Zusammenhang mit Wasserbauten gebraucht werden.

Das Symbolzeichen des ḏū-Samāwī ist der sogenannte Doppelgriffel (dazu vgl. u. S. 300 f.). Ob man das Kamel geradezu als sein Symboltier ansehen kann, scheint mir fraglich; daß man ihm Kamelstatuetten widmete, hatte wohl andere Gründe. Auch ist der Gott der 'Amīr kaum mit einer der südarabischen Triasgestalten zu identifizieren. Wie die 'Amīr ein weitgehend unabhängiges Volk waren, so war wohl auch ḏū-Samāwī ein selbständiger Gott, vielleicht mit ihnen aus nördlichen Gebieten eingewandert und nur in ihrem Siedlungsbereich und ihren Kolonien verehrt.

Wir haben mit den Ausführungen über ḏū-Samāwī den Zeitraum, der in diesem Abschnitt behandelt werden soll, beträchtlich überschritten. Eigentlich gehörte nur CIH 519 hierher, doch schien in diesem Fall eine zusammenfassende Darstellung das Gegebene. Es ist hier noch eine andere Göttergestalt zu nennen, über die noch ausführlich später zu handeln sein wird, die jedoch in dieser Zeit erstmals deutlicher hervortritt; das ist *Ta'lab*. Die ältesten Zeugnisse reichen allerdings in die Mukarrib-Zeit zurück, die beiden kurzen Weihinschriften CIH 307 und 309, die eine aus 'Uṣām, die andere aus Riyām[35], sowie das Grabdokument CIH 318 (= Gl 1379), ebenfalls aus Riyām[36]. Sie alle nennen Ta'lab o h n e Beinamen, was in der Folgezeit nicht mehr der Fall ist (außer in Graffiti, wo dies aber andere Gründe hat und nicht Zeichen für ein hohes Alter ist). Offenbar bestand schon in alter Zeit eine Kultstätte des Ta'lab auf dem Ǧebel Riyām in Arḥab, der dem Ḥaǧar Arḥab mit dem Tempel des 'Aṯtar ḏū-Ḏībān benachbart ist (vgl. S. 317 f. und WGL, Abb. 17, 18). Auch in 'Uṣam dürfte bereits damals ein Ta'lab-Tempel gewesen sein. Wir besitzen von dort auch aus späterer Zeit Weihinschriften[37], die an „Ta'lab Riyām^{m} in der Stadt 'Uṣam^{m}" bzw. „Ta'lab Riyām^{m}, den

34 Siehe Wtb. d. Myth., S. 527 f.; WGL, S. 136. — Auch der nordsemitische Ba'alšamīn ist u. a. Spender des Regens und der Fruchtbarkeit; vgl. Wtb. d. Myth., S. 429, letzter Absatz.

35 WGL, S. 295 und Karte Abb. 17, sowie hier Abb. 5.

36 Der bessere Text bei *Rhod.*, Dingl. Rechte, S. 167 f. — Eine weitere Grabinschrift, Gl 1363, und das kleine Fragment Gl 1448 (Sammlg. Gl IV, S. 10 f. u. 43) gehören vielleicht auch noch in diese Zeit.

37 Gl 1439, 1441 (= 1433), unveröffentlicht.

Herrn des Berggipfels der Stadt ʿUṣamᵐ", gerichtet sind. Riyām war jedenfalls der Ausgangspunkt der Ta'lab-Verehrung; der Gott heißt später fast immer Ta'lab Riyāmᵐ.

In dem Zeitabschnitt, der uns hier angeht, begann sich die Ta'lab-Verehrung im Gebiet des Königreiches Samāʿī, das sich wahrscheinlich zu Beginn der Königszeit selbständig gemacht hat (WGL, S. 296), weiter auszubreiten, auf Kosten des altsabäischen Gottes Samāʿ und wohl in einem gewissen Protest gegen Saba'. So spiegelt sich auch hier, wie so häufig, Südarabiens innere Geschichte in seiner Religion. Es sind zunächst zwei Inschriften zu nennen, die ungefähr aus der gleichen Zeit stammen („260" v. Chr.), CIH 37 und 356. Die erste wurde in Ḥadaqān gefunden und war ursprünglich in oder an dem Schloß Yaʿūd des Königs von Samāʿī angebracht. Stifter der Inschrift ist der König persönlich; er weiht dem „Ta'lab in Ẓabyān" *(t'lb/ʿdy/ẓbyn)* sich selbst, seine Nachkommen und seinen gesamten Besitz, wohl in symbolischer Weise, d. h. er vertraut alles dem Schutz des Gottes an. Der Stifter von CIH 356, das nur als Bruchstück erhalten ist und wahrscheinlich aus Ta'luqᵐ an der Grenze des Landes Samaʿī (WGL, S. 294; hier Abb. 5) stammt, spricht eine ähnliche Widmung an Ta'lab in Ẓabyān aus[38]. Der Beiname Riyāmᵐ war offenbar zu dieser Zeit noch nicht üblich. Der Tempel Ẓabyān, der damals anscheinend eine wichtige Rolle spielte, lag am Nordostfuß des Ǧebel Riyām (WGL, S. 294 f. und Abb. 17, 18). Er wird in späterer Zeit aber nur noch in einer der uns bekannten Inschriften erwähnt (CIH 357), so daß man den Eindruck gewinnt, seine Bedeutung sei im Laufe der Zeit zurückgegangen. Etwa eine Generation nach CIH 37 lassen zwei Felsinschriften aus Riyām einen anderen führenden Tempel des Ta'lab erkennen, Tarʿat, der, von Ẓabyān aus gesehen, jenseits des Bergrückens mit dem Tempel des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān lag. Ẓabyān wird zwar in diesen Inschriften (Gl 1209, 1210)[39] mehrfach erwähnt, die führende Stellung scheint jedoch bereits an Tar'at übergegangen zu sein. Auch hier dürften politische Umstellungen im Hintergrund stehen. Samāʿī ist nun nicht mehr Königreich, sondern wird von einem Fürsten *(qayl)* regiert, der von dem wieder in seiner Macht gefestigten König von Saba' abhängig ist. Ẓabyān aber war offensichtlich der „Staatstempel" von Samāʿī, dem nunmehr ein anderer übergeordnet wird. Besonders deutlich spiegelt die Verhältnisse die Inschrift Gl 1210, ein Gesetz, das Ta'lab „seinem Stamm Samāʿī" gibt. Darin ist als erstes von der „Darbringung" die Rede, die der Stamm „dem 'Almaqah in Mārib zu geben hat"; erst dann folgen die Forderungen des Ta'lab selbst bzw. seines Tempels Tarʿat. D. h. Samāʿī war Saba' tributpflichtig. Gl 1209 und jedenfalls auch 1210 haben einen Mann

38 Mit *Wissmann* (WGL, S. 293 f. und Anm. 76) ist hier sicher *[t'lb/ʿdy]ẓbyn* zu ergänzen, nicht so wie CIH.

39 Gl 1209 (= CIH 338, dieses jedoch mit ungenügendem Text und entsprechender Übersetzung) und Gl 1210 (= RES 4176) siehe bei *Rhod*, AST II (WZKM 39), S. 173 ff. – Zur Lage von Tarʿat vgl. WGL, Abb. 17, 18, bzw. hier Abb. 5.

namens Muʿāhir^{m} von der Sippe Ḏaḫr^{m} zum Autor, der „Minister" *(manṣaf)* des Taʾlab, Herrn von Tarʿat *(bʿl/trʿt)*, war und vermutlich in dem Schloß ʾItwat auf dem Ǧebel Riyām residierte. In Gl 1209 widmet er zunächst sich, seine Nachkommen und seinen Besitz dem Taʾlab Riyām^{m} Yuharḫim; denselben Namen führt der Gott in Gl 1210 als Gesetzgeber. Es sind dies die ältesten Inschriften, in denen Taʾlab den Beinamen Riyām^{m} führt, der später auf nahezu alle Taʾlab-Gestalten überging. Zunächst war der Name anscheinend dem Gott des Gipfelheiligtums auf dem Ǧebel Riyām vorbehalten, wo er auch eine berühmte Orakelstätte hatte. Von dieser weiß nicht nur Hamdānī im Iklīl zu berichten, sondern auch eine spätere Inschrift (CIH 575) nennt Taʾlab Riyām^{m} den „Herrn des Orakels von Riyām^{m}". Der weitere Beiname Yuharḫim „der gütig, gnädig sein läßt", den Taʾlab als Gott dieser Kultstätte führte, paßt ja auch sehr gut zu einem Orakelgott[40].

Fragen wir nun noch, ob Taʾlab mit einer der Triasgestalten zu identifizieren ist, so liegt es von vornherein nahe, in ihm eine Erscheinungsform des Mondgottes zu suchen. Konnten wir doch feststellen, daß er im Gebiet von Samāʿī den Samāʿ ablöste, den wir als eine Mondgestalt erkannt haben, was kaum so leicht hätte geschehen können, wenn er nicht auch selbst eine solche wäre. Dazu kommt, daß der Steinbock sein heiliges Tier war, das bei rituellen Jagden erlegt wurde (s. u. S. 331 ff.), und daß der Name Taʾlab selbst „Steinbock" bedeutet. Sein Tempel Ẓabyān hat den gleichen Namen wie die Kultstätte Ẓabyat des Samāʿ im antiken Muhal^{m} (s. o. S. 247): „Gazelle"[41]. Tarʿat andererseits dürfte „frische, saftige Pflanze(n)" bedeuten und erinnert an einen ähnlichen Beinamen Taʾlabs aus späterer Zeit, der „Herr der frischen Weide" heißt[42]. Riyām schließlich bedeutet „hoch", sei es im konkreten Sinn von „hoch gelegen" – der Tempel lag auf einem Berggipfel –, sei es im Sinn von „erhaben"[43].

Die beiden Felsinschriften von Riyām (Gl 1209, 1210) geben auch Einblick in die wirtschaftlichen und steuerlichen Gebarungen des „Tempelstaates" von Riyām. Bei einer – jedenfalls festlichen – Gelegenheit, „am Tag, da Taʾlab erhöht wurde", bestellt der Gott einen „Minister" *(manṣaf)* und erläßt er ein „Organisationsstatut" *(mawṣat)*, durch welches dem Minister verschiedene Bauarbeiten kultischer und profaner Art übertragen werden, die er während seiner Amtszeit durchzuführen hat. An kultischen Objekten werden eine Anzahl von Altären erwähnt für die Tempel Tarʿat und Ẓabyān, das Schloß ʾItwat und andere Orte, an Profanbauten Kanäle, Zisternen und Straßen.

40 WGL, bes. S. 302 ff.
41 Ẓabyān ist Kollektiv, Ẓabyat Einzahl.
42 *Rhod.*, AST II, S. 178, stellt den Namen zu arab. *turʿat* „Terrasse, Stufe" und vermutet einen „Unterbau in Absätzen", was an sich möglich wäre. Da aber die heutige Ortsbezeichnung Tarʿa lautet, scheint, zusammengehalten mit dem angeführten späteren Beinamen, die hier vorgeschlagene Erklärung vorzuziehen.
43 Vgl. hebr. *rām* „hoch, erhaben sein".

Auch das Gesetz Gl 1210, das vor allem die Abgabepflichten verschiedener Felder und die Verteilung dieser Abgaben behandelt, wurde bei dieser Gelegenheit erlassen. Da wir sonst keine Inschriften dieser Art von Riyām kennen, ist nichts darüber auszusagen, ob diese „Erhöhung des Ta'lab" ein einmaliges oder ein in bestimmten Abständen sich wiederholendes Ereignis war.

Aus der Zeit, die am Ende („40" n. Chr.) des hier betrachteten Abschnittes liegt, sind noch zwei Texte zu erwähnen. Der eine, Gl 1321 [44], ist das Fragment einer Votivinschrift an Ta'lab Riyām^{m}, Herrn von Tar'at, aus Riyām, die weiter nichts Neues für uns bringt. Wichtig dagegen ist die andere Inschrift, RES 4198 (vgl. Anm. 44). Ihr Fundort ist unbekannt, doch dürfte sie, ihrem Inhalt nach zu schließen, aus Nimrān bei Našq im Ǧauf stammen. Sie ist sabäisch, also aus der Zeit nach der Eroberung des minäischen Gebietes durch Saba' (um 50 v. Chr.; vgl. Anm. 44, WGL, S. 390 und Abb. 1, 2). In der Anrufung werden zunächst die fünf bekannten sabäischen Götter genannt. Darauf folgen Wadd^{m} von Mayfa'ān, also ein minäischer Gott (vgl. S. 289), und *šams-humū / ba'lat / hirrān* „ihre Sonne(ngöttin), Herrin von Hirrān". Der Ausdruck „ihre Sonne(ngöttin)" begegnet uns hier zum ersten Mal, und zwar sowohl die Bezeichnung *šams* als auch die persönliche Beziehung, die durch „ihre" ausgedrückt ist. Mit „ihre" sind die Stifter der Inschrift gemeint, Angehörige der Sippe Raymān, die sich durch Kriegstüchtigkeit ausgezeichnet hatte und — vermutlich als Belohnung dafür — im eroberten minäischen Gebiet, in „ihrer Stadt Nimrān", eine führende Stellung erhielt. In der *šams-humū* zeichnet sich erstmalig eine jener besonderen Sippengottheiten ab, die später im südarabischen Pantheon so reich vertreten sind. Hirrān, dessen „Herrin" sie genannt wird, ist eine Stadt am gleichnamigen Fluß (Ǧail Hirrān), die ebenfalls einst zu Ma'īn gehörte.

Die Inschrift, eine Bauinschrift, endet mit einer Inschutzstellung. Der Gott, der ihre Bauten beschützen soll, ist 'Aṯtar, der hier erstmals in einer *sabäischen* Inschrift den Beinamen *šarqān* „des Ostens" führt, womit offenbar der kämpferische und schützende 'Aṯtar gemeint ist; diesem ist ja der Morgenstern zugeordnet. In minäischen Texten, besonders in den großen offiziellen Bauinschriften, ist 'Aṯtar šarqān häufig als Schutzgott vertreten. Wir gehen also wohl nicht fehl, wenn wir dieser speziellen 'Aṯtar-Gestalt minäischen Ursprung zuschreiben. Aus dem von Saba' eroberten Ma'īn ist er dann erst in das sabäische Pantheon gekommen.

44 Sammlg. Gl IV, S. 33 f.; WGL, Tf. II, ist sie „70" n. Chr. datiert, was jedoch nach brieflicher Mitteilung *v. Wissmanns* vom 7. 1. 1966 in „40" zu korrigieren ist. In dieselbe Zeit gehört danach auch RES 4198 (Tf. II: „60" v. Chr.), denn die ganze Gruppe von „110" bis „60" v. Chr. ist n a c h dem Zug des Aelius Gallus anzusetzen und „10" v. Chr. bis „40" n. Chr. zu datieren. Von „120"–„60" v. Chr. entsteht dadurch eine Lücke, in die u. a. das Ende von Ma'īn, um 50 v. Chr., fällt. Vgl. dazu WAaG, S. 10.

Auch sonst beginnen sich in diesem Zeitraum einzelne Sondergestalten in der Götterwelt abzuzeichnen. In der Mukarrib-Zeit und anscheinend auch noch unter den ersten Königen wird 'Almaqah ohne Beinamen genannt. Im 3. Jahrhundert erst begegnen wir *„'Almaqah, Herrn von 'Awwām"*, obwohl der Name des Tempels bei Mārib schon in sehr alten Inschriften überliefert ist. Dieser Tempel hatte übrigens auf dem Ǧebel Kaukabān bei Šibām 'Aqyān, in der dortigen Burg 'Alw *('rn/'lw)*, einen „Tochtertempel" gleichen Namens, wonach 'Almaqah „Herr von 'Awwām von der Burg 'Alw" heißt[45].

Das Symbol dieser 'Almaqah-Gestalt, der sogenannte Totschläger, kommt nun auch etwas häufiger vor als in der Mukarrib-Zeit, wo er nur in CIH 491 (auf einem Altar) und RES 4404 vertreten ist.

Eine andere 'Almaqah-Gestalt wurde speziell in ʿAmrān verehrt, *'Almaqah ḏū-Hirrān*. Die Stadt ʿAmrān, in deren Nähe bereits für die Mukarrib-Zeit ein 'Almaqah-Tempel vermutet wird (WGL, S. 353 f.; s. auch Abb. 17), lag an einem wichtigen Kreuzungspunkt der Verkehrswege und hatte anscheinend lebhafte Beziehungen zum minäischen Gebiet. 'Almaqah von Hirrān weist ja auch dorthin und dürfte wohl in Hirrān im Ǧauf (s. oben) seine ursprüngliche Kultstätte gehabt haben. Der Beiname (und Ortsname) dürfte nach arab. *harra* „fließen" zu erklären sein (die Stadt lag an einem perennierenden Fluß, *ġayl*), und weist in dieselbe Richtung wie ein anderer, den wir später kennenlernen. Dieser 'Almaqah ḏū-Hirrān hatte offenbar in ʿAmrān einen angesehenen und vielbesuchten Tempel, wie die zahlreichen dort gefundenen meist bronzenen Inschrifttafeln beweisen (CIH 72–96). Sie sind in der Mehrzahl von Angehörigen der Sippe Marṯad^{m} oder von deren Untergebenen gewidmet; die Banū Marṯad^{m} waren die Herrensippe des Stammes Bakīl und residierten in ʿAmrān und in Šibām 'Aqyān. Demnach war 'Almaqah ḏū-Hirrān der Gott (oder Patron) der Banū Marṯad^{m} – wieder ein Fall einer Sondergottheit. Die Inschriften an diesen Gott stammen „aus den letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhunderten" (WGL, S. 354); somit haben wir auch hier die Zeitgrenze dieses Abschnittes etwas überschritten.

c. Die spätere Königszeit („40" n. Chr. bis zum Ende des sabäischen Reiches)

Hatten wir in den vorangegangenen Zeitabschnitten außer den drei bzw. fünf offiziellen Gestalten verhältnismäßig wenig Götter und vor allem eine nur spärliche Verwendung von Beinamen gefunden, so ändert sich nun das Bild grundlegend. Die Texte bieten eine Fülle jener Götterbeinamen, die das

45 So in CIH 126 = Gl 1186, einem Strafgesetz des Yada"īl Bayin („235" v. Chr.), das nach einer Kopie von *Rathjens* und einem guten Abklatsch *Glasers* in Sab. III unter Nr. 42 neu ediert wurde; CIH 126 hatte einen sehr unzulänglichen Text. Zu Šibām 'Aqyān vgl. WGL, S. 361 ff. – Aus Mārib stammt eine Votivinschrift an „'Almaqah, Herrn von 'Awwām" (Ja 558), die 100 Jahre später datiert wird; vielleicht gehört auch Ja 683 in das 3. Jahrhundert (nicht genauer datierbar).

altsüdarabische Pantheon auf den ersten Blick so ungewöhnlich zahlreich erscheinen läßt.

Die ersten zweieinhalb bis drei nachchristlichen Jahrhunderte waren in Südarabien erfüllt von schwersten inneren Machtkämpfen. Es ist die Zeit, da der Stamm der Ḥimyar aus seinen Wohnsitzen in ehemals qatabanischem Gebiet ausbricht und das sabäische Reich hart bedrängt. In diesem selbst sind einige adelige Sippen zu großer Machtfülle gelangt und streben nun ihrerseits nach dem Thron; die arge Notlage der „traditionellen" Dynastie, die der Kampf gegen Ḥimyar geschaffen hatte, schien ihnen dazu wohl eine günstige Gelegenheit. So haben wir in dieser Zeit mehrere „Dynastien", die sich meist schwerstens bekämpfen, deren Häupter alle auf den Titel „König von Saba'" bzw. „König von Saba' und ḏū-Raydān" Anspruch erheben und diesen Titel in den Inschriften auch tatsächlich führen.

Erst in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts n. Chr. gelingt eine Zusammenfassung der Macht in einer Hand zunächst im sabäisch-ḥimyarischen Bereich; der Herrscher heißt wie auch schon vorher „König von Saba' und ḏū-Raydān", d. h. er beherrscht Saba' und Ḥimyar. Um 300 n. Chr. endlich dehnt Šammar Yuharʿiš (III.) seine Herrschaft auch über Ḥaḍramaut aus, das um die Mitte des 2. Jahrhunderts Qatabān unter seine Botmäßigkeit gebracht hatte; in dem erweiterten Titel „König von Saba' und ḏū-Raydān und Ḥaḍramaut und Yamnat" drückt sich die neu gewonnene Machtstellung aus[46].

Etwa hundert Jahre später wurde der Herrschertitel durch den Zusatz „... und ihrer Beduinen im Hochland und Tiefland" abermals erweitert; daraus geht hervor, daß Beduinenstämme, die man schon seit längerer Zeit als Soldaten verwendete, nunmehr offiziell in den Herrschaftsbereich einbezogen wurden.

Die politische Situation spiegelt sich auch jetzt wieder in der Religion, wie wir dies schon mehrfach sehen konnten. Die einzelnen Sippen bzw. Stämme haben ihre göttlichen Patrone, deren sie nun mindestens in den Anrufungen gedenken; manchmal sind es auch mehrere Göttergestalten, die einer solchen Gruppe zugeordnet sind und die alle in den nun oft sehr langen Anrufungen genannt werden. Die Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe, sei es Sippe oder Stamm, ist zwar nicht immer durchsichtig; aber wohl die meisten der zahlreichen Beinamen dürften derartige „Spezialgottheiten" bezeichnen. Wie weit die Verehrung solcher Einzelgötter verbreitet war, hing wohl mit der Ausdehnung des Machtbereiches der betreffenden Gruppe zusammen.

Eine schwierigere Frage ist die nach dem Alter dieser besonderen Göttererscheinungen; denn daß sie erst in der hier betrachteten Zeit in den Inschriften auftreten, muß nicht heißen, daß sie erst jetzt ins Dasein getreten

46 Zu Yamnat vgl. WGL, S. 189, Anm. 396.

sind. Diese Götter sind ja gewiß nicht ad hoc erfunden worden, sondern in der Mehrzahl besondere erlebte Erscheinungsformen einer Gottheit, meist einer der Triasgestalten, die dann mit einem Beinamen bezeichnet wird, sei es durch *ḏū* „der von" oder *baʿl* „Herr" einer Kultstätte, die zugleich mit jener Sondergestalt den Namen erhält. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß diese religiösen Erlebnisse gerade in dieser relativ späten Zeit so gehäuft auftraten. Dazu kommt, daß unser Quellenmaterial lückenhaft und sehr ungleichmäßig ist. Aus den hier in Rede stehenden Jahrhunderten besitzen wir, besonders seit den von A. Jamme publizierten Inschriften, die bei den amerikanischen Ausgrabungen am Maḥram Bilqīs (ʾAwwām) zutage kamen, ein ungewöhnlich reiches Material. Könnte man ähnliche Ausgrabungen auch nur bei einigen der großen Tempel machen, so könnten wir gewiß vieles deutlicher und sicherer erkennen.

An späterer Stelle werden wir eine Kulthandlung kennenlernen, die sogenannte Bundesschließung (s. S. 339), bei der in der Mukarrib-Zeit religiöse „Gemeinden" organisiert wurden; an die Stelle dieser Gemeinden, die als „Gottesgemeinden" und „Patronsgemeinden" *(gwm/ḏ-ʾlm/w-šymm)* unterschieden werden, treten nach dem Ende der theokratischen Staatsform jene Organisationen, die „Stamm" *(šʿbm)* heißen. Die Stämme sind nun zwar wirtschaftliche Organisationen, aber sie haben immer noch „ihren Patron" *(šym-hmw)*, manche auch „ihren Gott" *(ʾlh-hmw)*, und es ist wohl anzunehmen, daß es dieselben Götter sind, denen sie einst durch den Bundesschluß zugeordnet wurden; sofern neue Stämme entstanden oder in einen Machtbereich einbezogen wurden, mögen freilich mit der Zeit auch andere Götter dazugekommen sein. Somit ist es sehr wohl möglich, daß mindestens ein Teil der speziellen Göttergestalten schon früher da war. Daß sie nicht namentlich in Erscheinung treten, kann zu einem Teil durch das unvollständige Quellenmaterial vorgetäuscht sein, dürfte aber auch noch einen anderen, wesentlicheren Grund haben. In der Mukarrib- und früheren Königszeit war die Individualisierung der einzelnen Gruppen jedenfalls weniger weit fortgeschritten als in späteren Jahrhunderten. Das Reich, besonders das theokratische, war ein festgefügter Bau, in dem für Sonderbestrebungen nicht viel Raum war. Die „Gemeinden" hatten wohl ihre Götter oder Patrone und zollten ihnen gewiß auch besondere Verehrung, aber so wenig wie sie selbst traten ihre Götter besonders in den Vordergrund; erst im entwickelten Feudalstaat werden beide deutlicher sichtbar.

In den letzten Jahrhunderten, zur Zeit des geeinten Reiches, ändert sich dann im religiösen Bereich zunächst nichts mehr. Doch dürfte sich die Bindung an die alten Götter mehr und mehr gelockert haben. Sonst wäre es kaum denkbar, daß Christentum und Judentum so viel Einfluß gewannen, daß sich selbst die Könige diesen Religionen zuwandten. Die Gegensätze zwischen den beiden monotheistischen Religionen führten zu Christenverfolgungen, die

unter dem letzten König Yusuf 'As'ar anscheinend einen Höhepunkt erreichten. Sie gaben den letzten Anstoß zum Untergang des Reiches. Der christliche König von Aksūm eilte seinen Glaubensbrüdern zu Hilfe, besiegte den sabäischen König und setzte an seine Stelle einen von Aksūm abhängigen Statthalter.

α. Der Mondgott

Auch jetzt ist *'Almaqah* der Repräsentant des Staates innerhalb des Pantheons und 'Awwām das zentrale Heiligtum. Die Vertreter oder Anhänger aller Dynastien, die in wilden Kämpfen um die Oberhoheit streiten, holen sich beim Orakel in diesem Heiligtum Rat und Hilfe und bringen als Dank „'Almaqah, dem Herrn von 'Awwām", ihre Weihegaben dar. Vermutlich pilgerten sie dorthin zu den Festzeiten, da wohl damals ebenso „Gottesfriede" herrschte wie noch heute zur Zeit der Wallfahrt nach Mekka. Zudem mag sich in diesem Festhalten an dem alten Reichsgott der von jeder der feindlichen Gruppen als berechtigt empfundene Anspruch auf die Alleinherrschaft und die sabäische Königskrone aussprechen.

In den zahlreichen Votivinschriften, die in der Eingangshalle des Tempels 'Awwām bei den amerikanischen Grabungen zutage kamen und die alle dem 'Almaqah gewidmet sind, wird der Reichsgott nun ausnahmslos als „'Almaqah, Herr von 'Awwām", oder als „'Almaqah *ṭahwān* (Herr von 'Awwām)" angesprochen. Der Beiname *ṭahwān* wurde früher meist als „der Sprecher" (nach arab. *ṭāhā* „sprechen") interpretiert und auf die Orakeltätigkeit des Gottes bezogen. Obwohl das Orakel in 'Awwām außerordentlich gesucht gewesen sein muß, wie eben die vielen Votivinschriften zeigen, die fast immer auf einen Orakelspruch Bezug nehmen, scheint eine andere Erklärung von *ṭahwān* zutreffender; und zwar nach arab. *ṭa'ā*[47] „verderben, wüten", also etwa „der Wüter, Verderber". In einer Anzahl von Inschriften (soweit datierbar, von etwa „130" bis gegen „300" n. Chr.) begegnen wir nämlich dem erwähnten Beinamen 'Almaqahs in einer erweiterten Form, als „'Almaqah *ṭahwān* und Stier des Baʿlslandes, Herren von 'Awwām und Ḥarūnᵐ". Der Name erscheint in mehreren Varianten; die angeführte ist die vollständigste. In diesem Zusammenhang scheint *ṭahwān* = „Wüter" wesentlich wahrscheinlicher als „Sprecher". Daß wir es hier letztlich mit einer Erscheinungsform des Gottes zu tun haben, nicht mit zwei verschiedenen, geht aus der häufigen Namensform „'Almaqah, der Wüter und Stier des Baʿlslandes, Herr (in der Einzahl!) von Ḥarūnᵐ", wohl deutlich hervor. Ḥarūnᵐ ist ein weiterer 'Almaqah-Tempel; der Name, der ja auch die Göttergestalt charakterisiert, bedeutet „störrisch", ist also für einen „Stier" ein sehr passender Name. Daß der Stier eines der heiligen Tiere des Mondgottes war, ist durch verschiedene

47 Wechsel zwischen altsüdarabisch *h* und arab. ' ist keine seltene Erscheinung.

Daten erwiesen. Daß er in seinem Tempel 'Awwām, zumindest in den nachchristlichen Jahrhunderten, im besonderen unter dieser Stiergestalt verehrt wurde, geht auch aus den Resten des Stier-Reliefs hervor, das neben dem einen der beiden Eingänge angebracht war (s. u. S. 313). Daß der Stier auch hier als ein Symbol der Fruchtbarkeit erlebt wurde, ergibt sich aus dem Ausdruck „Stier des Ba'lslandes"; Ba'lsland ist wasserreiches Land, das keiner künstlichen Bewässerung bedarf, also von Natur fruchtbares Land[48]. Wo der Tempel Ḥarūn^{m} lag, ist nicht bekannt; er war kaum weit von 'Awwām entfernt. Man könnte an einen zu 'Awwām gehörigen Stadttempel denken; der Eingang mit den Stieren ist derjenige, der der Stadt gerade gegenüberliegt. Der hier in Frage stehende Beiname ist zum weit überwiegenden Teil von Inschriften aus Mārib bekannt (12 Texte), je einmal aus Ṣirwāḥ, Ḥāz und 'Amrān[49].

Eine Anzahl von Inschriften aus Ṣirwāḥ (Ḥaulān) zeigt 'Almaqah in Verbindung mit einem anderen „Mondtier", mit dem Steinbock, den wir schon bei Ta'lab als solches kennenlernten. Die bisher bekannten Inschriften, die den Namen „'Almaqah, Herr der Steinböcke von Ṣirwāḥ", oder „'Almaqah, Herr der Steinböcke", enthalten, reichen von „80" bis „200" n. Chr., womit jedoch weder für das Alter dieser 'Almaqah-Gestalt noch das ihrer Kultstätte außerhalb der Mauern von Ṣirwāḥ (s. Abb. 13) eine Grenze definitiv festgelegt ist. In der ältesten dieser Inschriften widmet ein sabäischer König aus der Dynastie Gurat, Naša'karib Yuha'min, dem Gott sechs goldene Statuetten. Auffallend ist, daß in zwei Texten dem 'Almaqah Kamelstatuetten gewidmet werden „zum Heil ihrer Kamele".

Eine andere Gestalt des sabäischen Mondgottes, die bereits in der Mukarrib-Zeit bezeugt ist und deren Verehrung anscheinend ziemlich weit verbreitet war, ist „'Almaqah, Herr von Šab'ān". Das älteste Zeugnis ist eine Inschrift auf einem Altar (Fa 124) aus der Nähe von Mārib. Aus späterer Zeit stammt, ebenfalls von Mārib, ein Dokument (RES 3959), in dem erwähnt wird, ein Duplikat dieses Dokumentes befinde sich „im Tempel Šab'ān in Našq". Auch

48 Siehe Wtb. d. Myth., S. 493. – Vgl. dagegen 'Aṯtar, der mit der k ü n s t l i c h e n Bewässerung in Zusammenhang steht. Es scheint allerdings, daß die Grenzen später nicht immer ganz scharf sind. – Zu dem 'Almaqah-Namen vgl. auch oben 'Almaqah d̲ū-Hirrān.

49 Aus 'Amrān ist CIH 581, wo in Z. 13 Ḥarūn^{m} unzweifelhaft als Tempelname erscheint. Trotzdem dürfte der Tempel am ehesten in Mārib zu suchen sein. Vielleicht ist CIH 581 ein Duplikat, das in oder nahe dem Wohnort der beiden Stifterinnen in einem Tempel hinterlegt wurde; die Inschrift handelt von einem Diebstahl und von Rückstellung des Diebsgutes, ist also nicht eine einfache Votivinschrift, sondern ein öffentlich-juristisches Dokument (vgl. die Übersetzung von *Rhodokanakis* in *H. Greßmann,* AOT I, S. 467 f.). Möglich wäre auch, daß in der Gegend von 'Amrān-Ḥāz ein zweiter Tempel Ḥarūn^{m} existierte; das wäre nicht der einzige Fall dieser Art. Die Stifter der Inschriften, die 'Almaqah mit diesem Namen nennen, sind Angehörige sehr verschiedener Sippen (CIH 155, 398, 409, 581; RES 3929, 4137, 4138, 4636; Ja 563, 564, 629, 722, 733, 820).

in RES 4188 weihen Königsvasallen aus Našq dem ʾAlmaqah, Herrn von Šabʿān. Offenbar hatte demnach ʿAlmaqah, Herr von Šabʿān, eine Kultstätte (vielleicht die älteste?) in der Oase von Mārib und eine zweite gleichen Namens in Našq im Ǧauf; Našq spielte bereits in der Mukarrib-Zeit und auch später wieder nach dem Ende des minäischen Reiches für Saba' eine bedeutende Rolle. Vom Ende der Mukarrib-Zeit besitzen wir einen Text (Gl A 777), in dem der Mukarrib den Bau der Mauer von Šabʿān verewigt hat; er stammt wahrscheinlich aus der Oase Raġwān (s. WGL, S. 235), wo eine weitere wohl ungefähr gleichzeitige Inschrift (RES 4905) den Bau eines Gebetsplatzes *(maḏqan)* für „den Herrn von Šabʿān" berichtet. Auch hier scheint also diese ʾAlmaqah-Gestalt bekannt gewesen zu sein. Schließlich finden wir sie in Ḫartūm es-Sūd wieder in einer kurzen Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (Ry 588), wo sie vielleicht in dem Tempel des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān einen „Wohnsitz" hatte. Die Deutung des Namens Šabʿān ist nicht ganz einfach. In den semitischen Sprachen bedeutet die Wurzel, von der er gebildet ist, „satt sein". Danach könnte „ʾAlmaqah, Herr von Šabʿān" etwa eine ähnliche Gestalt sein wie der „Stier des Baʿlslandes", d. h. ein Gott der Fruchtbarkeit (vgl. S. 261 f.). Dazu würde passen, daß wir seinen Kult in Oasenlandschaften feststellen konnten und daß er in Ḫartūm es-Sūd anscheinend θεὸς σύνναος mit ʿAṯtar ḏū-Ḏībān war, der ja eine ähnliche Funktion hat.

Unter den Tempeln der Oase von Mārib (s. u. S. 324) ist uns außer dem großen Rundbau ʾAwwām ein weiterer mit seinem antiken Namen bekannt, der Barʾān lautete. Es war ein Tempel des ʾAlmaqah, der dort „Herr von Barʾān" hieß. Der Name sagt diesfalls nicht viel, er bedeutet vermutlich einfach „Bau, Gebäude". Zwei Inschriften von dort, die wohl noch aus der Mukarrib-Zeit stammen, nennen übrigens ʾAlmaqah noch nicht mit diesem Beinamen[50]. Erst in einem Text, der dem Duktus nach in die frühe Königszeit zu gehören scheint, tritt er auf. Dieser Text (CIH 400) spricht das Verbot aus, *„ṣarf*-Aroma des ʾAlmaqah, Herrn von Barʾān aus dem Tempel Barʾān" zu entwenden und zu unterschlagen[51]. In der Zeit, die uns in diesem Abschnitt angeht, finden wir ʾAlmaqah in Beziehung zu Barʾān unter dem merkwürdigen Namen *„ʾAlmaqah baʿl maskat wa-yaṯwī barʾān*, d. i. ʾAlmaqah, Herr von *maskat*, und der wohnt in Barʾān"[52]. Maskat k a n n ein Ortsname sein[53].

50 Ja 532, 533; s. *A. Jamme*, Inscriptions de al-ʿAmāyid à Māreb. Mus. 68, S. 313 ff. Dort auch Faksimile von CIH 400 = Ja 534 und von Ja 535.

51 So die Übersetzung von *J. Ryckmans* in Mus. 66, S. 352, die m. E. der von *Rhod.*, Stud. I, S. 7, vorzuziehen ist; zu *ṣrf* vgl. jedoch *Rhod.*, ebda., S. 3 ff.

52 Zu *yṯw* vgl. *W. W. Müller*, Die Wurzeln mediae und tertiae y/w im Altsüdarabischen (Dissertation, Tübingen, 1962), S. 37, s. v. *ṯwy*.

53 Jedoch nicht Μοσχα (Ptolemäus, Periplus), wie *Hommel*, Grundriß, S. 654, meint; dies ist nach einer brieflichen Mitteilung *v. Wissmanns* (3. 1. 1966) ausgeschlossen, denn Μοσχα ist der Hafen von Ḍofār im Osten von Ḥaḍramaut. – *MSKT* kommt sonst in den Inschriften nicht vor.

Die Wurzel, von der das Wort herkommt, bedeutet „mischen" (Ugarit., Hebr.; Arab. entspricht *mazağa,* Aram. *məzag*). Sollte man, an Hand von hebr. *męsęk* „Würzwein", arab. *mazağ* „Bittermandel" einerseits und dem Inhalt von CIH 400 andererseits, bei *maskat* an „Aromata" denken dürfen, für die der Tempel Bar'ān ein Depot war, und die dortige 'Almaqah-Gestalt „Herr der Aromata" geheißen haben? Wir können dies derzeit nur als Frage formulieren; vielleicht findet der Name auch einmal eine ganz andere Erklärung. — Einer bestimmten Gruppe (Sippe oder Stamm) kann man diese Gestalt des Mondgottes nicht zuordnen. Unter den Stiftern der bisher wenig zahlreichen einschlägigen Inschriften befinden sich zwei Könige, ein Fürst des Stammes Bakīl und einer der ḏū-Ġaymān, schließlich ein 'Amīr aus Ḥanān (CIH 401), vielleicht noch ein zweiter (Ja 535), da eine Kamelstatuette geweiht wird.

Zwei 'Almaqah-Gestalten werden ausdrücklich als *šāyim* „Patron" bezeichnet. Die eine ist 'Almaqah ṯahwān, Herr von Raṯwān *(RṮWN),* in CIH 408[54]. Die Stifter, die ihrem Patron „diesen Stier und seinen Kämpfer" widmen, sind Banū Taz'ad; diese Sippe wird auch in einer älteren Inschrift genannt (Ja 605), wo aber 'Almaqah ṯahwān, Herr von 'Awwām, Empfänger der Widmung ist; das Ende fehlt (vielleicht stünde dort, in der Anrufung, „ihr Patron"). Der Name Raṯwān ist schwierig zu deuten. Er erinnert an eine Stelle in RES 4176 (Z. 5), wo es heißt, ein Vergehen solle dem Ta'lab in Raṯyāwu angezeigt werden; zu beiden, Raṯwān und Raṯyāwu, kann arab. *raṯā* „beklagen" herangezogen werden. Vielleicht ist der Mondgott als richterlicher Gott gemeint (vgl. den qatabānischen 'Anbāy).

Im zweiten Fall ist der Beiname des 'Almaqah nicht viel durchsichtiger. Es handelt sich um „'Almaqah, Herrn von Šawḥaṭ", den Patron der Banū Kibsī, Fürsten des Stammes Tan'im^{m} und Tan'imat[55]. Das Wort *šawḥaṭ* kommt sonst als Bezeichnung für ein Längenmaß vor, was für die Deutung des Namens kaum in Frage kommt. Eher könnte man an die semitische Wurzel *šḥṭ* (bzw. *šḫṭ*) denken, die „schlachten" bedeutet; freilich haben wir für „schlachten" im Altsüdarabischen sonst ein anderes Wort.

Es treten in dieser Zeit noch einige weitere Beinamen des Mondgottes auf, die jedoch jeweils nur einmal in den Texten bezeugt sind. Eben deswegen ist auch ihre Deutung schwierig und meist recht unsicher. So können sie ohne Schaden hier unerwähnt bleiben. Die einzelnen 'Almaqah-Gestalten, die durch diese Namen spezialisiert sind, dürften wohl, wie die beiden zuletzt erwähnten, bestimmten Gruppen angehören, obgleich sie nicht ausdrücklich

54 Die Inschrift auch bei *Mordtmann-Mittwoch,* Sabäische Inschriften, S. 211 ff., Nr. 163; vgl. auch *Rhod.,* Int. I, WZKM 43, S. 67–76. Weder auf der Tf. V des CIH noch auf der Abbildung bei *Mordtmann-Mittwoch,* S. 212, ist eindeutig zu erkennen, ob *RṮWY* oder *RṮWN* zu lesen ist. Nach *Mordtmann-Mittwoch* ist *RṮWN* deutlich.

55 Vgl. die Inschriften Ja 618, 627 = 628, sowie WGL, S. 368 f. und hier Abb. 5.

5. Das Land Samā'ī und seine Umgebung

als „Patron" bezeichnet werden, oder aber „Hausgötter" gewesen sein in dem Sinn, daß sie in einem Sippenhaus, einem Schloß oder einer Burg eine Kultstätte hatten; der Ausdruck „Herr des Hauses X.", der gelegentlich in den Inschriften in bezug auf eine Gottheit gebraucht wird, dürfte derartige Göttergestalten meinen.

Diejenige Gestalt des Mondgottes, die wir unter dem Namen *Ta'lab* bereits kennengelernt haben (s. o. S. 254 ff), ist in den Jahrhunderten n. Chr. zu hohem Ansehen gelangt, wohl im Zusammenhang mit dem politischen Aufstieg ihrer besonderen Schützlinge, der Banū Hamdān, der Herrensippe des Stammes Ḥāšid, deren Patron *(šāyim)* sie war[56]. Ta'lab begegnet uns in dieser Zeit unter zahlreichen Beinamen, denen ebenso viele Kultstätten, über das Gebiet des ehemaligen Reiches Samā'ī verstreut, entsprechen (vgl. WGL, S. 292 ff., bes. S. 372–374 und hier Abb. 5).

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß vor diesen Beinamen der Gottesname nun fast ausnahmslos Ta'lab Riyām^m heißt. Der Beiname „Herr von Tar'at", den wir schon kennengelernt haben, ist jetzt sehr häufig. Auch die Sippe ḏū-Ramat aus Madr in Arḥab, Vasallen der Banū Hamdān, führt „durch die Machtfülle des Ta'lab Riyām^m, Herrn von Tar'at", Bauarbeiten aus, ruft aber dann auch ihren eigenen Patron an, den „Ta'lab Riyām^m, Herrn der Weidegründe von Madr^m" [57]; in Madr^m stand wohl auch ein Ta'lab-Tempel. Zu diesem Beinamen fügt sich ein anderer, ähnlicher, der in zwei Texten aus Barrān (in Nihm, östlich von Madr^m) gebraucht wird: „Ta'lab, Herr der frischen Weide" [58]. Beide Namen aber bedeuten ungefähr dasselbe wie Tar'at (s. o. S. 256), d. h. Ta'lab gewährt, wie „'Almaqah, der Stier des Ba'lslandes", saftigen Pflanzenwuchs auf den Weiden. Wie sein Name, „Steinbock", und der Name eines seiner ältesten Tempel, Ẓabyān „Gazelle", andeutet, waren es offenbar besonders die kleinen Weidetiere (Ziegen, Schafe), die man seinem Schutz anvertraute. In dieselbe Richtung weist auch der Beiname „Herr der jungen Gazellen" *(b'l/šṣrm)*[58a], den er speziell in Ḥāz führte; den „Stammtempel" dieser Ta'lab-Gestalt vermutet H. v. Wissmann in einem Dorf etwa 50 km nördlich von Ḥāz, das heute noch den Namen Šaṣṣarīm hat.

Für eine Reihe weiterer Ta'lab-Gestalten konnten zwar die Kultstätten lokalisiert werden, doch die Erklärung der Namen ist hier nicht immer möglich. „Ta'lab Riyām^m, Herr von Ḥaḍ'atān", dessen Stammtempel vermutlich in Ḥaḍ'a beim Ǧebel Riyām lag, wurde dann vor allem in dem unweit west-

56 Zu den sehr komplizierten innerpolitischen Verhältnissen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. vgl. WGL, S. 391 ff.; zu Hamdān(iden) s. ebda., Reg. S. 456.

57 CIH 339, 339 bis, 340; auch CIH 5 ist danach teilweise zu ergänzen.

58 Siehe *M. Höfner*, Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten, Serta Cantabrigiensia (Festgabe des Franz Steiner Verlages zum 23. Internationalen Orientalistenkongreß in Cambridge, 1954), S. 29 ff.; dazu die Verbesserungen von *A. F. L. Beeston* in BSOAS XVII, 1955, S. 154 ff.

58a Zu arab. *ẓaby* und *šaṣar* vgl. *Lane*, Arabic-English Lexicon, S. 1908, 1547. Danach ist ersteres „gazella dorcas", letzteres „junge Gazelle".

lich davon gelegenen ʾUkāniṭ verehrt, wo er zusätzlich „der von der Stadt ʾUkāniṭ" heißt. Unter den Sippen, die ihm Votivgaben spenden, sind zwei, deren Sitze nicht weit von ʾUkāniṭ entfernt sind, die ʿInānān nordöstlich davon und die Ramat, die wir bereits in Madr angetroffen haben.

Etwas südlich von ʾUkāniṭ bezeugen mehrere Inschriften und Graffiti einen weiteren Tempel in Nāʿiṭ, wo der Gott „Taʾlab Riyāmᵐ, Herr von Ḥadaṭanān" hieß. Dieser Beiname dürfte nach Ausweis aller verwandten Sprachen mit der Bedeutung „neu" zusammenhängen. Sollte er etwa, wie ug. *ḥdṭ*, hebr. *ḥodeš*, „Neumond" bedeuten[59]? Wegen der sprachlichen Form von *ḥdṭnn* (ein Infinitiv oder Abstraktum mit dem Artikel) könnte man etwa an „das Erscheinen des neuen Mondes" denken, dem wohl gewiß auch im alten Südarabien, wie in anderen Kulturen, eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt war. Nach einem *bayt* (Haus, Burg) namens Waṭrān[60], wo er ein Heiligtum hatte, heißt dieser Taʾlab zusätzlich noch „der von Waṭrān".

Bei den Tempelruinen in Nāʿiṭ wurden mehrere Graffiti gefunden (RES 4998–5005), deren Schreiber sich als *marṭad Taʾlab* „Schutzbefohlener des Taʾlab" bezeichnen. Der Gott wird in diesen kurzen Felsinschriften immer ohne den Beinamen Riyāmᵐ genannt, was aber diesfalls wohl nur abgekürzte Ausdrucksweise sein dürfte und nicht Zeichen höheren Alters sein muß (s. o. S. 254).

In Šibām Suḥaym am Fuß der Burg Ḍa-Marmar, nahe der Ostgrenze des ehemaligen Samāʾī, hatte Taʾlab Riyāmᵐ den Beinamen „Herr von Kabdᵐ"; als solcher war er Patron der Banū Suḥaym und ihrer Untergebenen (RES 3990–3992, 4649, 4657, 4662). Man könnte bei diesem Namen an *kabd* = „Leber" und weiter an Opferschau und Orakel denken, doch wären auch andere Deutungen möglich.

Einige epigraphische Zeugnisse (CIH 360, 351 und wahrscheinlich auch Gl 1219, 1229)[61] lassen einen „Taʾlab Riyāmᵐ, Herrn von Raḥbān" erkennen, dessen Tempel in Zabbād (etwa halbwegs zwischen ʾUkāniṭ und Šaṣṣarīm gelegen) stand. Er scheint ein Burgheiligtum gewesen zu sein. Ein zweiter Tempel dieses Namens existierte anscheinend in der Raḥba, der Hochfläche

59 Die von WGL, S. 315, vermutungsweise versuchte Erklärung des Namens erscheint trotz der geographischen Gegebenheiten aus sprachlichen Gründen nicht wahrscheinlich.

60 So, nicht *Wʿ RN* (s. WGL, S. 314, 373) ist in CIH 353 bis und RES 5005 zu lesen, wie RES 4994 und 4995 nahelegen; was als ein ʿ gelesen wird, ist im Vergleich zu anderen Stellen (z. B. *bʿmhw*, *sʿdhmw*) ein viel zu kleiner Kreis; vermutlich ist dies ein Rest des *t*. In RES 4994 steht zudem links ein Kreuz (als Buchstabe ein *t*), das ein Taʾlab-Symbol ist; vgl. Wtb. d. Myth., s. v. Kreuz (S. 512). Also wird Taʾlab zum „Haus Waṭrān" in Beziehung stehen, und die alten Fundamente des Gebäudes, bei dem die Inschriften gefunden wurden, werden von diesem antiken Hause stammen.

61 Zu den CIH-Inschriften s. WGL, S. 313; für Gl 1219, 1229 (s. Sammlg. Gl. IV, S. 22, 30) wird als Fundort Riyām angegeben, das dem Ort Zabbād (in CIH 360 erwähnt) noch näher liegt als dem Wādī Šwaba, woher CIH 351 stammt.

zwischen Ṣanʿā und Šibām Suḫaym. Raḥbān bedeutet „der Weite, Geräumige".

Ein „Ta'lab Riyāmᵐ, Herr von Qudmān" hatte in der Stadt Damhān (im südlichen Teil des Gebietes von Samāʿī) seinen Sitz, weshalb zu dem Namen noch „der von Damhān" hinzugefügt wird. In einigen Texten fehlt dieser Zusatz; es ist möglich, daß diese von dem „Stammtempel" jener Ta'lab-Gestalt stammen, der vielleicht in dem etwa 12 km südwestlich Damhān gelegenen heutigen Dorf al-Qudmī zu suchen ist (nach diesem Ortsnamen wurde *QDMN* daher versuchsweise vokalisiert). Der Name hängt wohl mit der gemeinsemitischen Bedeutung „vorangehen, vorne sein" zusammen, von der aus verschiedene Möglichkeiten der Deutung gegeben sind.

Eine Kultstätte Gadadān scheint schließlich in Ta'luqᵐ, dem Nachbarort von Rayda, aber noch innerhalb der Grenzen von Samāʿī, bestanden zu haben und eine weitere „vor der Stadt Ẓurbᵐ" mit Namen Ḥaẓyayhan südöstlich der erstgenannten. Der Name des Tempels in Ḥuqqa (s. u. S. 325) ist unsicher (vgl. WGL, S. 329 f.). Seine Ausgräber C. Rathjens und H. v. Wissmann hielten ihn für ein Heiligtum der d̲āt-Baʿdān, doch beweisen die Graffiti von den Felsen des Tempelhügels (RES 4041—4043) eindeutig, daß es ein Ta'lab-Tempel war; d̲āt-Baʿdān hatte darin wohl nur einen „Wohnsitz".

In den Weihinschriften an Ta'lab sind andere Götter relativ selten vertreten. Nur drei sichere Fälle sind bekannt, in denen in der Anrufung die Trias (mit Haubas) vor Ta'lab erscheint. Meist sind die Anrufungen in diesen Texten kurz und nennen allein Ta'lab Riyāmᵐ mit seinem weiteren Beinamen.

β. ʿAṯtar, der Sterngott

Wenn ʿAṯtar an der Spitze einer Anrufung steht, führt er auch in dieser Zeit keinen Beinamen. Dagegen kommt vor allem in Bauinschriften nun „ʿAṯtar des Ostens" *(ʿṯtr šrqn)* häufig vor, für den wir minäischen Ursprung vermuteten (s. o. S. 257). Die Bauten werden vielfach „durch die Macht und Hilfe des ʿAṯtar šarqān" ausgeführt und in seinen Schutz gestellt; desgleichen andere Objekte wie Weihgaben oder Gräber samt den dazugehörigen Inschriften.

Bemerkenswert ist eine Weihinschrift aus Mārib vom König ʾAlhān Nahfān aus der Hamdaniden-Dynastie (Fa 71, „150/160" n. Chr.), in der dem ʿAṯtar šarqān in Naṭʿatān gedankt wird für reichliche Bewässerung der zwei Ebenen (von Mārib) und des ganzen Besitzes des ʾAlmaqah durch einen ausgiebigen Frühlingsregen und dafür, daß an den Anlagen dabei nichts zerstört wurde. „ʿAṯtar des Ostens", der kämpferische ʿAṯtar, ist hier beides in einem, der Gewährer des Wassers (für die künstliche Bewässerung) und der Schützer vor Zerstörung durch das Hochwasser (vgl. Ḥālifān, S. 251). Naṭʿatān ist hier wahrscheinlich Eigenname. Es kommt aber auch appellativ in der Bedeutung

„Bollwerk" vor. Ein solches wird „dem ʿAṯtar šarqān" laut CIH 203 + 182 + 183 (aus Ḥāz) errichtet, desgleichen laut RES 4663 „östlich der Stadt Ḥanān". Das Bollwerk war wohl dem ʿAṯtar geweiht.

Eine andere ʿAṯtar-Gestalt, die wir u. a. auf Grund ihres Beinamens als mit der Bewässerung in Zusammenhang stehend erkannten und die uns ebenfalls schon, und zwar in der ältesten Zeit, begegnete, ist ʿAṯtar ḏū-Ḏībān. Nachdem im letzten vorchristlichen Jahrhundert von einem Tempelbau dieses Gottes berichtet wird, erscheint er in dem nun betrachteten Zeitabschnitt zunächst in drei Texten aus der Zeit um „80" n. Chr.; in zweien davon (Ja 559, 561), deren Stifter Banū Gurat sind (s. u. S. 270), in einer längeren Anrufung neben ʿAṯtar šarqān. Kurze Zeit später führt er dann einen erweiterten Beinamen: „ʿAṯtar ḏū-Ḏībān, Herr des Wasserbeckens von Ḥaṯībᵐ"; das Wasserbecken ist jedenfalls der Teich des Tempels in Ṣirwāḥ (Arḥab), der vielleicht zu dieser Zeit seine heute noch erhaltene Gestalt erhielt, während Ḥaṯībᵐ[62] wohl der Name des Tempels ist. Er bedeutet „holzreich"; man könnte dabei an einen heiligen Tempelbezirk denken, in dem Bäume standen.

Auch „ʿAṯtar, Herr von Bina'" scheint eine ähnliche Funktion wie ʿAṯtar ḏū-Ḏībān gehabt zu haben. Der Name bedeutet zwar nichts weiter als „das Bauen" oder „Gebäude", doch scheint er häufig speziell von Wasserbauten gebraucht zu werden. So heißt in zwei späten Felsinschriften aus dem Wādī Širǧān ein Wasserbecken „Bina'"[63], und die Reste der antiken Bewässerungsanlage bei Ṣirwāḥ (Ḥaulān) haben heute denselben Namen.

Eine Erscheinungsform des kämpferischen ʿAṯtar ist „ʿAṯtar ḏū-Gūfatᵐ"; sein Beiname bedeutet etwa „Raub, Verschlingen, Umsturz", jedenfalls etwas, das mit Kampf und Gewalt zusammengehört[64]. Der Name erscheint bereits in dem Fragment einer alten Bustrophedon-Inschrift aus Mārib (RES 4371). In einigen späteren Texten, deren Fundstelle etwa 130 km südwestlich von Mārib liegt (Yakār, Ḍurān)[65], wird „ʿAṯtar ḏū-Gūfatᵐ, Herr von ʿAlam" genannt; die Stifter dieser Inschriften sind Fürsten des Stammes Muha'nifᵐ und Priester von ʿAlam und nennen diesen ʿAṯtar „ihren Gott". WGL, S. 254 f., wird vermutet, daß der „Stammtempel" dieses Gottes auf den ʿAlam-Hügeln 70 km nördlich von Mārib zu suchen sei, wo Philby ausgedehnte

62 Die Vokalisation Ḥaṯībᵐ wurde gewählt, weil der Name in Fa 55 *ḤṮYBM* geschrieben wird und dort ein Deminutiv *ḥuṭaybᵐ* wenig wahrscheinlich ist; der Name wird wohl in allen Texten gleich gelautet haben.

63 *Van Lessen* 24, 25; s. *M. A. Ghul*, New Qatabāni Inscriptions, II. BSOAS 22 (1959), S. 425 ff.; WAaG, S. 80 (Širǧān 14), S. 82 (Širǧān 1).

64 Dem Namen liegt eine ursprünglich zweiradikalige Wurzel *gf* zugrunde, die in den einzelnen Sprachen in verschiedener Weise erweitert erscheint. Ob wir im Altsüdarabischen ein *gwf* oder *gft* anzusetzen haben, ist vorläufig nicht zu entscheiden; beides ist möglich.

65 Siehe WGL, S. 254 f., 365 und Karte von *Wissmann* bei *Grohmann*, Arabien. Die Orte liegen in ḥimyarischem Gebiet; doch kann man ʿAṯtar ḏū-G. wohl nicht einen „ḥimyarischen Gott" nennen (*Wissmann*, Ḥimyar Ancient History, Mus. 77, 1964, S. 497).

Grabanlagen feststellte. Da auch der Stifter des Fragmentes aus Mārib (RES 4371) sehr wahrscheinlich Priester von ʿAlam war, hieß wohl auch die dortige Kultstätte so.

Ein „ʿAṯtar, Herr von Ṯanayn" hatte auf dem Ǧebel Ṯanayn bei Nāʿiṭ einen Tempel[66], „ʿAṯtar von dem Berggipfel von Madrᵐ" bzw. „von der Burg Madrᵐ" auf dem gleichnamigen Burgberg[67]. In einer der Inschriften vom Ǧebel Ṯanayn kommen auch noch zwei andere ʿAṯtar-Gestalten vor: ʿAṯtar, Herr von Taʾluqᵐ (Ort nahe dem Ǧ. Ṯanayn), und ʿAṯtar, Herr von Gumdān (vielleicht auch ein Ort in der Nähe).

In einigen Inschriften, die von Angehörigen der Sippe Saʾrān und Maḥalīᵐ, des Fürstengeschlechtes des Stammes Bakīl, Viertel von Rayda, gestiftet sind, wird eine Doppelgottheit „ʿAṯtar wa-ʾāliw-zaʿlān" als „ihr Patron" genannt. Der Name bedeutet „ʿAṯtar und der Spender der Frische" und hat eine Parallele in dem oben (S. 261 f.) mitgeteilten Doppelnamen „ʾAlmaqah und Stier des Baʿlslandes". Wie dort zwei Erscheinungsformen des Mondgottes damit angesprochen sind, so hier zwei ʿAṯtar-Gestalten, wobei wir kaum fehlgehen mit der Annahme, daß in solchen Fällen letztlich e i n e Gestalt, eben die durch den Zusatz „und ..." bezeichnete, gemeint ist; in unserem Fall ʿAṯtar als Wasser- und Lebenspender[68].

Eine weitere neue ʿAṯtar-Gestalt lernen wir in ʿAṯtar ʿazīzān kennen. Er ist Patron der Banū Gurat[69], einer der um die Macht ringenden Dynastien, deren Gebiet im Osten des südlichen Samāʿī lag, um Naʿḍ und die Burg Kanin als Zentrum. In Ja 631 heißt dieser „ʿAṯtar, der Mächtige" ausdrücklich „ihr Patron", während in anderen Texten der Banū Gurat „ihre beiden Götter ʿAṯtar, der Mächtige, und ḏāt-Ẓahrān, die zwei Herren der Burg Kanin" (nach anderen Göttern) angerufen werden. Auf dieser Burg oder in Naʿḍ am Fuß des Ǧebel Kanin dürfen wir jedenfalls ein Heiligtum dieses Götterpaares vermuten; ḏāt-Ẓahrān ist eine qatabanische Göttin (s. u. S. 283), die aber sowohl auf der Burg Kanin als auch auf dem Ǧebel Kaukabān (bei Šibām ʾAqyān) verehrt wurde[70].

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, daß ʿAṯtar an der Spitze längerer Anrufungen ohne Beinamen steht. Neben ihm wird auch in dieser

66 Vgl. WGL, S. 315, 328, 332 (Anm. 178), 383 und hier Abb. 5.
67 CIH 339, 339 bis, 340.
68 Vgl. Sab. III, zur Inschrift Nr. 5 = RES 4988; dort sind auch die übrigen Texte angeführt. – Der Gott ist jedenfalls Patron der Herrensippe und damit auch des ihr unterstehenden Stammes Bakīl, Viertel von Rayda; in diesem Sinne wäre der entsprechende Passus in Sab. III, S. 14a, zu präzisieren. – In Wtb. d. Myth., S. 511, sind s. v. ʾĪl die letzten 5½ Zeilen zu streichen.
69 Ja 559, 568, 606 (= 607), 643 + 643 bis, 753; Gl 1192 (Sammlg. Gl VI, S. 12), 1193 (unediert; beide aus Naʿḍ). – Zur Lage des Gebietes und den Banū Gurat vgl. WGL, S. 366 ff. und hier Abb. 5.
70 Vgl. CIH 109, 110, 111, 113, 116, 119, wo nicht mit CIH *ḏt-hrn,* sondern überall *ḏt-ẓhrn* zu lesen ist; s. auch *Jamme,* SIMB, S. 224.

späteren Zeit häufig *Haubas* genannt, den wir oben S. 246 f. als eine Erscheinungsform des Sterngottes erkannt haben. Er erscheint ausschließlich an dieser Stelle innerhalb der „offiziellen" Anrufung[71].

In den nachchristlichen Jahrhunderten begegnet uns noch eine andere Erscheinungsform des ʿAṯtar, und zwar die kämpferische Gestalt des Gottes; es ist Ḥāgir^{m} Qāḥim^{m}, der Patron der Sippe und des Stammes von Ġaymān. In einigen Texten heißt er zusätzlich „Herr der zwei Burgen Tanaʿ und Lamas", wo er wohl ein Heiligtum hatte. Diese Gottheit und ihr Name hat in der Literatur viele Mißdeutungen erfahren[72]. Es ist ʿAṯtar als „der Abwehrer, der Verschlinger (der Feinde)"; auch in minäischen Inschriften hat ʿAṯtar den Beinamen „der Abwehrer" *(ḥāgir)*. Der im sabäischen Gebiet außerdem vorkommende Ḥāgir^{m} ist jedenfalls mit Ḥāgir^{m} Qāḥim^{m} identisch und lediglich eine verkürzte Form dieses Namens.

Der Gott *Saḥar*, „die Morgendämmerung", wurde bereits früher einmal erwähnt (s. o. S. 253). In dem hier in Rede stehenden Zeitabschnitt erscheint er stets mit ʿAṯtar gekoppelt[73]: „ʿAṯtar und Saḥar" steht in der Anrufung nach den offiziellen Göttern (CIH 365, 457, etwa „110" n. Chr.) bzw. nach ʾAlmaqah (Ja 664, „310" n. Chr.); sie sind Empfänger der Weihinschrift CIH 457 (aus Mārib) und werden dort als „Herren von Nafqān" bezeichnet; demnach hatten sie ein gemeinsames Heiligtum mit dem passenden Namen „Aufgang" (eines Gestirnes)[74].

WGL, S. 144 und Anm. 210 (und S. 412), wird darauf hingewiesen, daß Saḥar anscheinend ein ḥimyarischer Gott ist; zwei der genannten Texte (RES 4197, CIH 458) sind aus ḥimyarischem Gebiet, zwei andere (CIH 365, 457) erwähnen Könige der ḥimyarischen Dynastie. Somit könnte man vermuten, daß Saḥar bei den Ḥimyar der Name des Morgenstern-Gottes war. Er wird erstmals im sabäischen Bereich erwähnt im 3. Jahrhundert v. Chr. (CIH 375), und zwar nach einem siegreichen Krieg gegen Qatabān, dessen Feldherr Tubbaʿkarib u. a. „Verwalter des Saḥar" ist, d. h. des *Gebietes* dieses Gottes, das wohl beim Friedensschluß unter sabäische Verwaltung kam. Damit könnte nach Lage der Dinge ḥimyarisches Territorium gemeint sein, das damals großenteils zu Qatabān gehört hatte (vgl. WGL, S. 286, 362; *H. v. Wissmann*, Ḥimyar Ancient History, Mus. 77, 1964, S. 431 f.). Bei den späteren Eroberungszügen der Ḥimyar erhielt dann Saḥar einen Platz im sabäischen

71 Sein Name wird in der Konsonantenschrift nun entweder *hwbs* oder *hbs* geschrieben; demnach wäre eher eine Aussprache Hōbas (oder Hūbas) anzunehmen.

72 Siehe Sab. III, zur Inschrift Nr. 15; danach ist auch Wtb. d. Myth., S. 500 f., zu korrigieren.

73 Wohl auch in dem Fragment RES 4197. Z. 2 heißt es dort *brd*ʾ/ʿ*ttr*/*šrqn*/*w*ʿ; vermutlich ist in Z. 3 Anfang lediglich *[ttr/w]sḥr* zu lesen. Es würde dann rechts weniger fehlen, als ich in WZKM 40, S. 26, annahm, und der Text könnte dort nahezu vollständig ergänzt werden; am Beginn von Z. 2 hätte dann allerdings kein Ortsname Platz, man könnte *mḥl[ltn/b]rd*ʾ ... lesen.

74 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 526.

Pantheon; seine Wesensgleichheit mit ʿAṯtar kommt in der festen Verbindung „ʿAṯtar und Saḥar" zum Ausdruck. Das Ganze wäre wiederum ein Fall der Spiegelung politischer Ereignisse in der Religion. – Die in einigen Texten erwähnte Sippe der Banū ḏū-Saḥar ist jedenfalls nach dem Gott benannt und hatte allem Anschein nach in Mārib ihren Sitz (CIH 391, Ja 567 und wohl auch RES 4146 aus Mārib); dort besaß ja auch „ʿAṯtar und Saḥar" eine Kultstätte. Die Frage, ob wir in dieser Doppelgestalt letztlich e i n e n Gott oder zwei verschiedene Erscheinungsformen dieses Gottes zu sehen haben, ist wohl im gleichen Sinne zu beantworten wie bei den schon früher besprochenen analogen Fällen.

Ein Göttername, der seiner Bedeutung nach den kämpferischen ʿAṯtar bezeichnen könnte, ist Nawwāš^{m}, „der Angreifer". In den beiden Felsinschriften von Riyām (Gl 1209, 1210) kommt das Wort als Ortsname vor; er ist in jener Gegend noch heute als solcher erhalten (WGL, S. 303); einst bezeichnete er wohl einen Tempel. Die anderen Texte, in denen Nawwāš^{m} zweifellos Gottesname (vielleicht *ursprünglich* Beiname) ist, sind aus Nāʿiṭ bzw. aus Orten nahe nördlich von Ḥāz, also von nicht weit voneinander entfernten Fundstellen[75], so daß in jener Gegend möglicherweise ein zweiter Tempel dieses Gottes stand.

γ. Die Sonnengöttin

Neben den Namen ḏāt-Ḥimyam und ḏāt-Baʿdān^{m}, die weiterhin in dem „offiziellen" Teil der Anrufungen ihren Platz haben, fand sich schon in einem Text der früheren Königszeit (CIH 375) ein ähnlich gebildeter Name der Sonnengöttin, ḏāt-Ġaḍrān (vgl. o. S. 252 f.). Sie wird in späterer Zeit „Herrin von Ġaḍrān" *(bʿlt/ġḍrn)* genannt. Sowohl aus Ḍaff, dem antiken Naśfat^{m} im Norden des ḥimyarischen Gebietes, als auch aus Ḥāz wird der Bau eines Heiligtums für die Herrin von Ġaḍrān inschriftlich bezeugt; sehr wahrscheinlich gab es auch in Ġaḍrān bei Šibām Suḥaym ein solches, nach dem Ortsnamen zu schließen. Naša'karib Yuha'min, ein König aus der Gurat-Dynastie („80" n. Chr.), widmet „seiner Sonnengöttin *(šms-hw)* Tanūf, der Herrin von Ġaḍrān" (CIH 573, Ja 584). Hier steht also diese Gestalt der Sonne in einer besonderen Beziehung zu dem König und seiner Sippe; sie erhält zudem den Beinamen Tanūf, der verschiedene Deutungen zuläßt. Da wir ḏāt-Ġaḍrān oben als „(die) Überfluß (Spendende)" erklärt haben, dürfte auch Tanūf einen ähnlichen Sinn haben, der sich denn auch aus arab. *nāfa* „das gewöhnliche Maß überschreiten, überschießen", *nauf* „Überschuß" ergibt; Tanūf etwa „die

75 CIH 235 aus Bait Ġufr nahe nördlich von Ḥāz; CIH 270/271 aus Rūʿ (d. i. Ruwā) ebenfalls nördlich von Ḥāz; Nāmi 27 aus Nāʿiṭ; CIH 551 unbekannter Herkunft; siehe Karte, WGL, Abb. 17. Vgl. auch Wtb. d. Myth., S. 519 f., Nāwišum; die Aussprache Nawwāš wurde dem heutigen Namen Ḥuṣn an-Nawwāš angeglichen.

im Übermaß (schenkt)". Die Banū Gurat hatten ihre Stammburg auf dem Ǧebel Kanin, ihr Gebiet lag nahe nördlich des oben genannten Naśfat[m]. — Diese „Šams Tanūf, Herrin von Ġaḍrān", erfreute sich in den Jahrzehnten von etwa „80" bis „150" n. Chr. (soweit das derzeitige Material dies erkennen läßt) eines hohen Ansehens. Sie wird als „Sonnengöttin des Königs, Tanūf" *(šms/mlkn/tnf,* o h n e *b'lt/ġḍrn)* auch von Königen anderer, untereinander und mit den Banū Gurat verfeindeter Dynastien gewissermaßen usurpiert, wohl als ein Ausdruck ihres Anspruches auf die Herrschaft im sabäischen Reich (vgl. o. 'Almaqah, S. 261). So steht in den Anrufungen einer nicht geringen Anzahl von Inschriften (alle aus Mārib) nach den „offiziellen" Gottheiten die „Sonnengöttin des Königs, Tanūf" [76].

Im übrigen begegnet uns die Sonnengöttin in dieser Zeit unter zahlreichen Beinamen, meistens mit dem allgemeinen *šams* und als „Herrin von . . ." bezeichnet. In Na'iṭ scheint sie als „die Sonne(ngöttin), Herrin der Güte" *(šmsm/b'lt/mrḥmm),* verehrt worden zu sein. Eine „Sonne(ngöttin), Herrin von Mayfa'" (d. i. „der Anhöhe"), dürfte zunächst in Mayfa', bei dem Ta'lab-Tempel Ẓabyān, eine Kultstätte gehabt haben, dann wohl auch in oder bei Ḥāz von den Banū Bata' besonders verehrt worden sein. Die Banū ḏū-Saḥar (s. o. S. 272) nennen in der Anrufung u. a. „ihre zwei Sonnengöttinnnen, die beiden Herrinnen der Grenzsteine" *(šmsy-hmw/b'lty/'wtnm).* In diesen Vorstellungskreis gehört vermutlich auch die Verbindung der Sonne mit den *qayf* genannten Stelen, von denen wir später sehen werden, daß sie offenbar als eine Art Grenzwächter aufgestellt wurden. Aus einer Inschrift erfahren wir, daß „die Stele *(qayf)* ihrer Sonne, der Herrin von Gaḥfat" erneuert wird, in anderen Texten heißt es „ihre Sonne, die Herrin der Stele von Rašam" bzw. „der Stele des Weingartens und von 'Alfaqān"; vermutlich sind die einzelnen Eigennamen die Namen jener Territorien, an deren Grenze die Stele aufgerichtet war. In Ẓurb[m] verehrte man anscheinend eine „Herrin von Ḥadaṭ" (oder „Herrin des Anfangs"?; auch andere Deutungen sind möglich) [77]. Damit sind die wichtigsten Beinamen wohl erwähnt. Mehrfach werden auch „ihre Sonnengöttinnen" *('šms-hmw)* ohne besondere Namen angerufen. Bemerkenswert ist vielleicht noch, daß in RES 3958, einer sabäischen Inschrift aus ehemals qatabanischem Gebiet vom 3. Jahrhundert n. Chr., die beiden

76 WGL, S. 322, wird vermutet, daß sowohl der Tempel 'Awwām als auch der in Gaḍrān während der schweren inneren Machtkämpfe Asylbezirke gewesen seien, und man erklärt daraus die genannten Erscheinungen; man würde dann allerdings die *šms/mlkn/tnf* in Texten aus Gaḍrān (oder Šibām Suḥaym) zu finden erwarten, was aber bis jetzt nicht der Fall ist. Die Möglichkeit von Asylbezirken soll damit nicht angezweifelt werden, ja, sie dürfte zumindest für 'Awwām ziemlich sicher zutreffen.

77 *b'lt/mrḥmm;* Nami 23, 24, 25 aus Na'iṭ; *b'lt/myf':* CIH 172 + 241 aus Ḥāz, CIH 571 unbekannter Herkunft, von einem bin Bata', also vielleicht auch aus Ḥāz; *b'lty/'wtnm* CIH 457, Ja 664; *šams* in Verbindung mit *qayf:* CIH 11, Ja 627, 618, RES 3958; *b'lt/ḥdt/'d/ẓrḥm* RES 4057.

Gestalten der Sonnengöttin „ḏāt-Baʿdān und Ẓahrān“ als „ihre Wassergottheiten“ bezeichnet werden *„mnḍḫy-hmw;* zu *mnḍḫ* s. u. S. 277 f.); dazu sei an das zu ḏāt-Ġaḍrān Ausgeführte erinnert (s. o. S. 252). In derselben Inschrift wird auch ʿAliyat „die Hohe“ angerufen, womit jedenfalls auch die Sonne gemeint ist. CIH 572 ist eine Weihinschrift (unbekannter Herkunft) an „ihre Sonne, die aufgehende“ *(šms-hmw/mšrqytn);* diesem Beinamen werden wir in Qatabān ebenfalls begegnen.

Die starke Differenzierung der Sonnengottheit in viele einzelne Erscheinungsformen ist wohl ebenso als ein „Zug der Zeit“ zu verstehen wie dieselbe Erscheinung bei den anderen Vertretern der Trias; ebenso die Tatsache, daß die einzelnen Gestalten dann als einer Gruppe zugehörig erscheinen. Das Besondere bei der Sonne ist lediglich, daß sie in diesem Fall nicht nur mit ihrem speziellen Namen, sondern davor mit ihrem allgemeinen Namen *šams* angeredet wird, ja mehrfach mit diesem allein, einfach als „ihre Sonnengöttin(nen)“. Diese Anredeform wird im übrigen nur gegenüber dem Patron oder dem besonderen Gott eines Stammes (einer Sippe) gebraucht. Doch wird zwar „ihre *šams*“ öfter neben einem Patron angerufen, aber niemals wird eine Gestalt der Sonne *šāyim* genannt, ebensowenig „ihre Göttin“ oder „ihre Herrin“. Es läge nahe, daraus zu schließen, daß die Sonne als die mütterliche, schützende und helfende Göttin schlechthin angesehen wurde; doch kommen wir auch hier über Annahmen und Vermutungen nicht hinaus, ja, wir müssen feststellen, daß die Sonne nie ausdrücklich etwa „Mutter“ oder ähnlich genannt wird.

Mehrfach erscheint die Sonne bzw. eine ihrer Erscheinungsformen in Verbindung mit dem Mond oder mit ʿAṯtar, und zwar außerhalb der „offiziellen“ Anrufung. Der Mond wird diesfalls repräsentiert durch Rubʿ(ān) „Viertel(mond)“, d. i. die Mondsichel. In einer Weihinschrift an ʾAlmaqah, den Herrn der Steinböcke von Ṣirwāḥ (CIH 398), steht in der Anrufung an letzter Stelle „und bei ihrem Viertelmond und ihrer Sonne“, in einer Bauinschrift aus Ṯaqbān unweit Ṣanʿā (CIH 660 + 587) an der gleichen Stelle ebenso, in umgekehrter Reihenfolge. Aus Mārib ist uns eine Weihinschrift an „den Viertelmond, den Helfer“ *(rbʿn/yhʿn)* erhalten, deren Anrufung „bei dem Viertelmond, dem Helfer, und der Sonne ihrer Herren, der Herrin von Qanyān“ lautet (Fa 119). Die erste dieser Inschriften und mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch die letzte sind aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. Dieselbe Verbindung von Mond und Sonne drückt auch das Symbol Mondsichel und Sonnenscheibe aus (dazu vgl. S. 303).

In diesem Zusammenhang wäre vielleicht auch noch zu erwähnen, daß in dem Tempel des Taʾlab in Ḥuqqa anscheinend auch ḏāt-Baʿdānᵐ verehrt wurde; im Tempelschutt wurde ein Kupfergefäß gefunden, das die darauf angebrachte Inschrift als eine Votivgabe für ḏāt-Baʿdānᵐ ausweist und das Symbol Mondsichel und Scheibe zeigt.

Ebenfalls als „Herren" eines gemeinsamen Tempels namens Raydān finden wir „Šarqān und ḏāt-Ḥimyam", also ʿAṯtar und Sonnengöttin; in einer Bauinschrift aus Ḍaff (CIH 41) und auf einer Bronzetafel aus ʿAmrān (CIH 74) wird u. a. ein Opfer „für ʿAṯtar und die Sonnengöttin" vorgeschrieben. Die Verbindung ʿAṯtar, der Mächtige, und ḏāt-Ẓahrān in den Texten der Banū Gurat wurde bereits erwähnt (S. 270).

Schließlich ist noch auf eine sehr eigenartige Verbindung von Mond, Sonne und ʿAṯtar hinzuweisen, repräsentiert durch den Ausdruck „ihr Viertelmond, ḏāt-Ḥimyam, ʿAṯtar yagūr", der uns mehr als ein Rätsel aufgibt. Man würde ihn auf den ersten Blick für eine andere Aufzählung der Trias halten, denn tatsächlich sind alle drei großen Götter vertreten[78]. Aber bei der Trias steht ʿAṯtar immer an erster Stelle; auch würde man ein „und" zwischen den einzelnen Namen erwarten. Vor allem aber existiert in Qatabān ein ganz analoger Ausdruck, dort ohne Mond, der offensichtlich eine Gottheit bezeichnet (Ja 122; ebenso RES 4332 in der Anrufung nach ʿAmm und ʾAnbay, wo sonst die Sonnengöttin genannt ist). So ist wohl auch der fragliche sabäische Passus am ehesten ein Analogon zu dem oben erwähnten „ihr Viertelmond und ihre Sonne". Welche Gestalt der Sonnengöttin mit „ḏāt-Ḥimyam ʿAṯtar yagūr" gemeint ist bzw. in welchem Verhältnis ḏāt-Ḥimyam zu ʿAṯtar steht, ist mit dieser Erkenntnis allerdings noch nicht gelöst. Wir werden an Hand des qatabanischen Analogons auf diese Frage zurückkommen. Vorläufig sei lediglich noch bemerkt, daß *yagūr* als solches, das wohl Beiname des ʿAṯtar ist oder sich jedenfalls auf ihn bezieht (es ist eine maskuline Verbalform), mehrere Deutungen zuläßt.

In den Inschriften dieser Zeit sind uns noch zwei weibliche Gottheiten überliefert, die man, eben wegen ihrer Eigenschaft als Göttin, meist ohne Bedenken mit der Sonnengöttin identifiziert hat; es sind *ʾUmmʿaṯtar* und *ʿUzzayān*. Letztere ist zweifellos die aus Nord- und Zentralarabien bekannte und dort weit verbreitete Göttin al-ʿUzzā[79]; ʿUzzayān ist die genaue südarabische Entsprechung von al-ʿUzzā. Die Göttin ist jedenfalls aus dem Norden nach Südarabien „importiert" worden. Wir kennen hier derzeit vier sabäische und zwei qatabanische Texte, die ihren Namen enthalten[80]; einer der sabäischen (RES 4149) ist von ʾAmīr-Leuten gestiftet, die im Norden wohnen. In einer der sabäischen Inschriften wird sie *marʾat-humu* „ihre

78 So die Auffassung von *A. Jamme*, Aperçu général des inscriptions copiées à Mâreb. Acad. royale de Belgique, Bull., classe des lettres . . ., t. 38 (1952), S. 301.

79 Siehe Wtb. d. Myth., S. 475 f., und hier den Teil „Nord- u. Zentralarabien", S. 362 f.

80 CIH 558, 559, RES 4149, 4784 (sab.). Ry 371 = Ja 865, Inschrift aus Haǧar bin Ḥumeid, publ. von *A. F. L. Beeston* in Or. Ant. I (1962), S. 47 f. u. Tf. X; in diesem Text ist in Z. 3–4 *wʿ[m/ḏdw]nm* zu ergänzen, denn *ḏdwnm* ist Beiname des ʿAmm, nicht des *ʿAṯtar*, und an dieser Stelle der Anrufung hat zudem ʿAmm seinen Platz.

Herrin" genannt (CIH 558), in einer der qatabanischen *mar'-su,* was wörtlich „sein Herr" bedeutet, aber gewiß nicht in diesem Sinn zu verstehen ist[81], denn in dem anderen qatabanischen Text steht ʿUzzayān mitten in einer Reihe weiblicher Gottheiten. Ob ʿUzzayān in Südarabien als eine Erscheinungsform der Sonne aufgefaßt und verehrt wurde, ist nicht sicher. Wenn in RES 4149 eine der Votivgaben tatsächlich eine Pferdestatuette wäre, so könnte dies die Auffassung als Sonnengöttin stützen, denn das Pferd ist eines der „Sonnentiere"; aber die Lesung und Ergänzung *frsn* „Pferd" ist unsicher, es könnte ebenso *ʾbln* „Kamel" zu lesen sein, was zu den ʾAmīr, die die Stifter sind, noch besser passen würde. Eher könnte man den qatabanischen Text aus Ḫaǧar bin Ḥumeid heranziehen, wo ʿUzzayān zwischen Gestalten der Sonnengöttin steht, allerdings nach einer bisher unbekannten „Našbat" und vor einer Textlücke, auf die erst „ihre Sonne, Herrin von . . ." folgt. Die Frage bleibt demnach vorerst offen, wenngleich in Südarabien die Möglichkeit einer Identifikation von ʿUzzayān mit der Sonne nicht auszuschließen ist.

Die andere weibliche Göttergestalt ist gleichfalls nicht unproblematisch. ʾUmmʿaṯtar wird gewöhnlich als „Mutter des ʿAṯtar" gedeutet und selbstverständlich mit der Sonne identifiziert, die ja als Gattin und Mutter innerhalb der „Götterfamilie" gilt. Wie früher bemerkt, haben wir aber in Südarabien keinen sicheren Beweis für die Auffassung der Trias als Familie. Damit wird auch die Identifikation der ʾUmmʿaṯtar mit der Sonne unsicher; auszuschließen — zumindest als spätere Umdeutung — ist sie freilich ebensowenig wie bei ʿUzzayān. Wir kennen zwei Texte, die ʾUmmʿaṯtar nennen. Der eine ist eine an sie gerichtete Votivinschrift, in der vier Statuetten zum Dank für vier gesunde Kinder gewidmet werden, an denen die Eltern ihre Freude haben (CIH 544, etwa 200 n. Chr., aus Ṣirwāḥ/Ḫaulān). Der andere ist ein Fragment, in dem ebenfalls von der Geburt eines Kindes die Rede ist (Nami 19, etwa 180 n. Chr., aus Nāʿiṭ). ʾUmmʿaṯtar scheint demnach eine Göttin gewesen zu sein, die für Kindersegen sozusagen „zuständig" war; ihr Name weist ja schon in diese Richtung. Ob sie, wie ʿUzzayān, fremder Herkunft ist, läßt sich schwer sagen. Man möchte annehmen, daß hinter dem Namen „Mutter des ʿAṯtar" die Vorstellung steht, ʿAṯtar sei ein Knabe, eine Vorstellung, die nach Norden weist; in Syrien etwa wurden ʿAzizos und Monimos, d. i. Morgen- und Abendstern (also der Planet Venus), als Knaben mit einem Adler dargestellt. Der Adler ist ein „Sonnentier". Solche oder ähnliche Gedanken und Bilder könnten in Südarabien sehr wohl für die Kreation einer ʾUmmʿaṯtar verantwortlich zu machen sein; diesfalls wäre die Göttin dann wohl als Sonnengestalt aufgefaßt worden. Aber auch hier müssen wir uns vor Augen halten, daß wir auf unsicherem Boden stehen und lediglich

81 In einer qatabanischen Weihinschrift (s. Mus. 74, S. 453 ff.) heißt es Z. 7 f.: *wb/mr'sm/ḏt/ṣntm/b'l/qlbn;* hier sind *mr'* und *b'l* ohne Zweifel auf *ḏt/ṣntm,* die Sonnengöttin, zu beziehen.

Möglichkeiten erwägen können. Eine darunter wäre die, daß ʿAṯtar auch in Südarabien, wie in Ugarit, einst androgyne Züge an sich hatte, so daß der Name etwa „Mutter (ist) ʿAṯtar" bedeuten könnte; die beiden epigraphischen Zeugnisse sind allerdings jüngeren Datums, während das Symbol, das auf eine ähnliche Möglichkeit hinweist, sehr alt ist (vgl. u. S. 302).

δ. Andere Götter

Wadd^{m}, den wir in Maʿīn als den Mond- und Reichsgott kennen (s. u.), der uns aber auf sabäischem Gebiet bereits begegnete, ist auch in dieser Zeit hier vertreten. Angehörige einer Sippe Ṣayd^{m}, die sich Vasallen *(ʾadam)* der ḏū-Ġaymān nennen, widmen dem „Wadd^{m}, dem Mond, Herrn von Qibāb(?)" *(wdm/šhrn/bʿl/qbb)*, ihrem Patron, eine Inschrifttafel und einen Räucheraltar, weil ein solcher aus „ihrem Heiligtum" gestohlen worden war (CIH 30). In einem anderen Text-Bruchstück – die Stifter sind von einer Sippe ḏū-Naʿmat und Laḥm^{m} und Fürsten des Stammes Sahmān – wird ein „Wadd^{m} ḏū-murārat" genannt; der Beiname dürfte am ehesten mit arab. *murrat* „Myrrhe" zusammenhängen[82], zumal dem Wadd in Maʿīn häufig Räucheropfer dargebracht wurden. Die beiden erwähnten Texte wurden in Ṣanʿā gefunden, wo sie aber kaum ursprünglich zu lokalisieren sind; vielleicht waren die Stifter Minäer, die ihrem Gott in der Fremde treu blieben.

Eine Göttergestalt, deren zentrale Kultstätte man allem Anschein nach in al-Ġirās (Šibām Suḥaym) zu suchen hat, ist *„Qaynān,* der Gott der Ḥasaʾ^{m}" *(qynn/ʾlh/ḥsʾm)*. Die Sippe, die ihn besonders verehrt, sind die Banū Ḥasaʾ^{m} ḏū-ʾAlhān und ʿAqrab^{m}, und er ist so sehr ihr spezieller Gott, daß sein Name Qaynān oft weggelassen und er nur „Gott der Ḥasaʾ^{m}" genannt wird. Die Sippe ist den Banū Suḥaym untertan *(ʾadam)* und war wohl in Šibām Suḥaym ansässig. Ob man den Namen Qaynān mit arab. *qayn* (aram. *qēnānā*, ugar. *qn*) „Schmied" in Zusammenhang bringen darf, ist unsicher; die Texte[83] geben keinerlei Anhaltspunkte für die Deutung des Namens, ebensowenig der Beiname „Herr von ʾAwtan" *(bʿl/ʾwtn)*, den er in einem davon führt (CIH 560), in dem einzigen, wo er n i c h t „Gott der Ḥasaʾ^{m}" heißt. Man kann daher nicht sagen, ob Qaynān eine Erscheinungsform einer der Triasgestalten ist oder nicht.

Unter der Bezeichnung *manḏaḥ* (plur. *manāḏiḥat*) treten in diesem Zeit-

82 Es handelt sich um die Inschrift Nami Nr. 70. Nami gibt im Kommentar zu dem Gottesnamen (Našr nuqūš, S. 92) für *mrrt* bzw. für die Wurzel *mrr* verschiedene Bedeutungen aus dem Arabischen an; zuletzt setzt er äthiop. *marara* gleich arab. *ḥabba* „lieben", wobei offensichtlich eine Verwechslung von lateinisch „amarescere" (bitter sein; bei *Dillmann,* Lex. linguae aethiop.) mit „amare" geschehen ist.

83 Es sind dies CIH 8, 27, 560; RES 3973, 3974, 3975, 3982, 4198 bis, 4648, 4649, 4659; davon sind 4 sicher, 4 weitere höchstwahrscheinlich aus al-Ġirās (Šibām Suḥaym).

abschnitt nicht selten Götter auf, die oft keinen besonderen Namen haben, die aber immer, wie *šams*, mit den Stiftern der Inschriften in besonderer Verbindung stehen und daher „ihr *manḍaḥ*" genannt und in den Anrufungen gewöhnlich als letzte, jedenfalls gegen das Ende hin, erwähnt werden. Dennoch wird man sie nicht schlechthin für dei minorum gentium halten dürfen, denn unter ihnen findet man gelegentlich auch Vertreter der Trias; so etwa „ihr *manḍaḥ*, Herr von Šabʿān", der wohl mit „ʾAlmaqah, Herrn von Šabʿān" (s. o. S. 262 f.) identisch sein dürfte (CIH 41), oder „ihr *manḍaḥ* ʿAṯtar, der wiederkehrt und das Wasser fließen läßt" (*ʿṯtr/nwbn/wnbʿn;* RES 4194[84]; zur Sonne als *manḍaḥ* s. o. S. 274). Mehrmals heißen „ihre *manāḍiḥat*" auch „Herren ihres Hauses" (CIH 40, 194; auch CIH 172 + 241 gehört hierher); ferner werden in RES 4775 in der Anrufung „die Sonnengöttinnen *(ʾšms)* und *manāḍiḥat* der Könige von Saba' und der Banū ḏū-Raidān" genannt[85], ein ähnlicher Ausdruck wie „die Sonne des Königs".

Daran, daß *manḍaḥ* „Wassergottheit" bedeutet, dürfte wohl doch festzuhalten sein, trotz der Ausführungen A. van den Brandens, der den Ausdruck mit „protecteur" wiedergeben will[86]. Darauf weist schon ihre Bezeichnung hin, zu der man arab. *naḍaḥa* „bewässern, begießen, besprengen", *naḍaḥ* „Reservoir, Zisterne" vergleiche; man könnte höchstens überlegen, ob die Vokalisation *manḍaḥ* oder eine andere vorzuziehen sei, doch brauchen wir uns mit dieser Frage hier nicht näher zu befassen. Wir haben lediglich festzuhalten, daß mit *manḍaḥ* bzw. *manāḍiḥat* eine Götterkategorie bezeichnet wird, die mit der Wasserversorgung zu tun hat. Vielleicht hat man sich darunter „Brunnengötter" oder „Zisternengötter" vorzustellen, die wie freundliche Hausgeister die Zisternen der Häuser mit Wasser füllten (vgl. WGL, S. 300, Anm. 90); das würde auch das persönliche Verhältnis zu diesen Göttern erklären sowie die Bezeichnung als „Herr ihres Hauses"; mit der künstlichen Bewässerung der Anbauflächen werden sie kaum in Zusammenhang zu bringen sein, das war, wie wir sahen, eine Funktion des ʿAṯtar. Insofern ist die übliche Bezeichnung der *manāḍiḥat* als „Bewässerungsgottheiten" etwas irreführend; daher wurde hier der Terminus „Wassergötter" dafür gebraucht.

84 Es folgt darauf *w-ḥmym*, was, schon wegen der anderen Endung (*-m* gegenüber *-n*), nicht zu den Attributen des ʿAṯtar gehört, sondern verkürzt für *ḏt-ḥmym* steht; anders *van den Branden* (vgl. Anmerkung 86), S. 186. Zu *nwbn* ist arab. *nāba* „von Zeit zu Zeit wiederkehren" zu vergleichen, hier wohl von den regelmäßigen Regen gemeint; zu *nbʿn* vgl. arab. *nabaʿa* „hervorsprudeln" (Wasser), *nabʿ* „Quelle".

85 Vgl. dazu auch WGL, S. 410 ff.

86 *A. van den Branden*, Les divinités sud-arabes mnḍḥ et wrfw. BiOr XVI (1959), S. 183–188. Eine Etymologie für *mnḍḥ* = protecteur wird nicht angegeben. Daß *mnḍḥt* die Femininform zu *mnḍḥ* sei, ist kaum richtig; wäre dies der Fall, so stünde in RES 3958 vor den zwei weiblichen Namen *ḏt-bʿdnm* und *ḏt-ẓhrn* gewiß *mnḍḥty*, nicht *mnḍḥy*.

Dem Namen nach ist uns noch eine ganze Anzahl von Göttern bekannt, doch läßt sich über sie meist wenig Bestimmtes aussagen, zumal wir häufig nur über einen einzigen Beleg verfügen. So erscheinen in der langen Reihe der Götter von CIH 40, mit deren Hilfe die Bauarbeiten durchgeführt wurden, als „ihre Götter" neben ʿAṯtar ḏū-Gūfatᵐ (s. o. S. 269) als nächste: *„Ḥalīm,* Herr der zwei Heiligtümer Yafaʿ und Matbaʿᵐ, und *Raḥīm Sāgiḥ,* Herr von Śaydᵐ und Maḏraḥᵐ". Die Götternamen Ḥalīm „der Sanftmütige" und Raḥīm Sāgiḥ „der Mitleidvolle, Milde" bezeichnen ungefähr gleiche Eigenschaften und gehören wohl ein und derselben Gottheit zu, wie wir ja schon mehrfach e i n e Gestalt durch zwei Namen charakterisiert fanden. Daß es sich in unserem Fall um ʾAlmaqah, den Mond, handeln dürfte, wird durch zwei Momente wahrscheinlich gemacht; einmal durch die Stellung der Namen innerhalb der Götterreihe unmittelbar nach ʿAṯtar und vor „ihren Sonnengöttinnen", zweitens durch den Namen des einen Heiligtums, Matbaʿᵐ, da in Ja 629 ʾAlmaqah der „Herr von Matbaʿᵐ und Rawẓān" heißt.

In den Inschriften CIH 41 und 46, aus den dicht benachbarten Orten Ḍaff und Yakār im Norden des Ḥimyarenlandes, nennen die Stifter neben ʿAṯtar ḏū-Gūfatᵐ auch *Bašīr* „ihren Gott" (in der Sippe sind, nach dem mehrgliedrigen Namen zu schließen, mehrere Gruppen zusammengefaßt, daher auch mehrere „Sippengötter"). Der Name bedeutet „Bringer guter Botschaft"; welcher Gott damit gemeint ist, bleibt unklar, denn Orakeltätigkeit, an die man bei diesem Namen denkt, ist kein spezielles Charakteristikum.

Ein Gott *Nasrᵐ* begegnet uns in einigen Inschriften (CIH 189, 552; RES 4084, 4725). Der Name bedeutet in allen semitischen Sprachen „Adler". Da der Adler ein „Sonnentier" ist, würde man an eine Gestalt der Sonnengottheit denken, wenn nicht Nasrᵐ ein Gott und die Sonne in Sabaʾ eine Göttin wäre. In Maʿīn allerdings ist die Sonne männlich, so daß die angedeutete Gleichsetzung nicht unbedingt auszuschließen ist; es könnte ja auswärtiger Einfluß vorliegen. Die Herkunft der genannten Texte ist nicht bekannt. In RES 4725 sind ʿAṯtar und Nasrᵐ „die Herren von Binaʾ"; in Gl 1544 (= Istanbul 7630; aus Bainūn) wird eine Sippe ḏū-Nasrᵐ erwähnt. Bainūn liegt im Gebiet der Ḥimyar, unweit dessen Nordgrenze, also auf ehemals qatabanischem Territorium. Wir werden in Qatabān den Götternamen Nusūr *(nswr)* finden (s. u. S. 286).

In den von Philby in Neǧrān kopierten Graffiti[87] kommen die Götter *ʿAuṣ* (*ʿṣ* geschrieben) und *Ṣalm* vor, die in diese nördlichste Oase des sabäischen Kulturgebietes wohl aus Zentralarabien eingewandert sind. Vielleicht kam auch *ḏū-Ġamāmᵐ* von dort, denn bei den Thamūd ist ein Gott ähnlichen Namens *(ġm)* bezeugt. Sein Name, der wahrscheinlich nach arab. *ġamma*

87 Publiziert von *Philby* und *Tritton* in JRAS 1944, S. 119 ff.; *ʾṣ* in Nr. 119, *ṣlm* in Nr. 139 c, 140 a.

„verhüllen", *ġamām* „Wolken" zu deuten ist, erscheint auf drei Altären[88], die zudem das „Totschläger-Symbol" tragen. Dieses sowohl als auch der Name deuten auf eine Gestalt des 'Almaqah, desgleichen die Fundstelle in der Nähe des großen Rundtempels von Mārib. „Der von den Wolken" war wohl ein Beiname des 'Almaqah; vielleicht ist er in ähnlichem Sinn zu verstehen wie arab. *ġumma-l-hilāl* „der Neumond ist (den Menschen) durch Wolken verborgen". Schließlich könnte auch *Rummān* (? *rmn*), dem von einem königlichen Heerführer eine Votivinschrift gewidmet wird (CIH 140, aus Šibām 'Aqyān), ein aus dem Norden importierter Gott sein, falls seine Zusammenstellung mit dem aramäischen Rimmōn zu Recht besteht.

ε. Die monotheistischen Inschriften

Wie bereits früher (S. 260 f.) bemerkt, fanden in der Spätzeit Christentum und Judentum Eingang im sabäischen Reich. In den Inschriften macht sich dies vor allem dadurch bemerkbar, daß wir an Stelle der alten heidnischen Götternamen nunmehr Ausdrücke finden wie „(der) Gott, Herr des Himmels" (oder: „des Himmels und der Erde"), „der Barmherzige, Herr des Himmels (und der Erde)", „der Barmherzige, der im Himmel ist". Der christliche aksumitische Vizekönig 'Ella 'Abreha beginnt seine Inschrift (CIH 541, vom Jahre 543 n. Chr.) mit den Worten: „Durch die Kraft und die Hilfe und die Barmherzigkeit des Erbarmers und seines Messias und des Heiligen Geistes". Im übrigen hat sich an den Texten wenig geändert, was Inhalt und Aufbau betrifft; über religiöse Belange sagen sie nichts Näheres aus. Soweit sie datiert sind, stammen sie meist aus dem 5. und 6. Jahrhundert; Gl 389 aus dem Jahre 378 n. Chr. scheint die älteste unter ihnen zu sein. Nicht lange vorher dürfte die Bekehrung des südarabischen Königs zum Christentum geschehen sein[89]. Um 400 jedoch scheinen sich die Könige bereits der jüdischen Religion zugewandt zu haben. Ein Text aus dieser Zeit (CIH 543) beginnt mit den Worten „Gesegnet und gelobt sei der Name des Barmherzigen, der im Himmel ist, und Israels und ihres Gottes, des Herrn von Juda".

2. Qatabān

Das Quellenmaterial für Qatabān ist wesentlich spärlicher als das für Saba'. Geschichte und Religion dieses Reiches im Süden des altsüdarabischen Kulturgebietes sind daher noch viel weniger bekannt als in Saba'. Qatabān tritt uns als Verbündeter von Saba' erstmals in dem Kampfbericht RES 3945

88 RES 3627, 3628, CIH 674.

89 Vgl. *J. M. Solá Solé*, La inscripción Gl 389 y los comienzos des monoteismo en Sudarabia, Mus. 72, 1959, S. 197–206; WGL, Tf. III a und S. 204 f.; bei beiden weitere Literaturangaben zum Monotheismus in Südarabien.

von Karib'īl Watar („410" v. Chr.) entgegen (Z. 13), wo es heißt, daß der siegreiche sabäische Herrscher und Feldherr nach der Niederwerfung des Reiches Ausān, das sich auf Kosten Qatabāns ausgebreitet hatte, „wiederherstellte die Bezirke des ʿAmm und ʾAnbāy und des (Königs) Waraw'īl und des (Stammes) Qatabān aus der ausanischen Herrschaft, weil sich verbrüdert hatte Qatabān . . . mit ʾAlmaqah und Karib'īl und Saba'" [90]. Bald danach lassen eine Anzahl von Texten einen langdauernden Krieg zwischen den einstigen Verbündeten erkennen, der erst um 300 v. Chr. endet. Einige Zeit ist Qatabān der Oberherr von Maʿīn, bis dieses um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. von Saba' erobert wird. Um 50 v. Chr. schüttelt auch der Stamm Ḥimyar die qatabanische Herrschaft ab und macht sich selbständig; er wird sodann ein gefährlicher Gegner für Saba'. In der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts wird die qatabanische Hauptstadt Timnaʿ durch Feuer zerstört, und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verliert das Reich Qatabān endgültig seine Selbständigkeit [91].

Die Chronologie der qatabanischen Herrscher ist erheblich schwieriger festzustellen und wesentlich unsicherer als die der sabäischen; dies nicht nur wegen der geringeren Zahl an Texten, sondern auch wegen verschiedener anderer Umstände. So erscheinen etwa die Titel *mukarrib* und *malik* nicht klar geschieden, sondern ein und dieselbe Person scheint beide Titel geführt zu haben, allerdings nie in einer Inschrift. Die Gründe, warum sich ein Herrscher einmal als Mukarrib, einmal als König bezeichnet, sind undurchsichtig; auch ist es nicht klar, wie lange und zu welcher Zeit dieses Nebeneinander bestand.

Bei dem geringen Umfang der inschriftlichen Quellen – wir kennen rund hundert qatabanische Texte, dazu eine Anzahl Graffiti – ist es begreiflich, daß auch die Aussagen über die Religion unsicherer und spärlicher sind und daß es kaum möglich ist, ihre zeitliche Entwicklung zu verfolgen, wie dies in Saba' versucht wurde. Auch muß man sich vor Augen halten, daß die ganze große Mannigfaltigkeit der sabäischen Götterwelt uns erst in einer Zeit entgegentritt, in der das qatabanische Reich bereits seinem Ende entgegengeht bzw. als solches zu existieren aufgehört hat. Auch scheint die innere Organisation hier in mancher Hinsicht eine andere gewesen zu sein.

90 Hier ein Beispiel für die „staatsrechtliche Formel"; der Begriff „Staat" wird in dieser Zeit ausgedrückt durch Gott – König – Volk (= führender Stamm) des jeweiligen Gebietes, ein deutliches Relikt aus der Zeit der Theokratie.

91 Die historischen Daten stammen aus einem im Druck befindlichen Manuskript *H. v. Wissmanns*, das mir der Verfasser in freundlicher Weise zur Verfügung stellte, wofür ihm aufrichtiger Dank gesagt sei; zum Teil sind sie auch in früheren Arbeiten *v. Wissmanns* erwähnt. Dort sowie in dem genannten Manuskript finden sich zahlreiche Hinweise auf Literatur anderer Autoren zur Geschichte von Qatabān (so u. a. *J. Pirenne*, Le royaume sud-arabe de Qataban et sa datation. Bibl. du Muséon, vol. 48, 1961). – Vgl. jetzt WAaG.

a. Der Mondgott

Der Name des qatabanischen Mondgottes war *ʿAmm*, was wörtlich „väterlicher Oheim" bedeutet. Daß er der Reichsgott war, also den gleichen Rang einnahm wie ʾAlmaqah in Saba', ergibt sich ebenso aus der vorhin erwähnten „staatsrechtlichen Formel" wie aus seiner Stellung in den Anrufungen. Seine Beziehung zum Mond ist aus seinen Beinamen zu ersehen, wie etwa *rāyiʿān* „der Zunehmende" bzw. *rāyiʿān wa-śāhirᵐ* „der Zunehmende und Kreisende"; *ḏū-šaqīr* „der Hellstrahlende" und *ḏū-yasīrᵐ* „der Kleine, Geringe", womit wohl die beiden Phasen des Voll- und Neumondes angesprochen sind[92]. — Zweimal neben ʿAmm *ḏū-šaqīr*, einmal allein erscheint ʿAmm *ḏū-raymatᵐ*, vermutlich „der von der Höhe" (vgl. Taʾlab Riyām, S. 256). — Ein ʿAmm ḏū-Daunᵐ *(ḏ-DWNM)* wurde in der Hauptstadt Timnaʿ im Tempel Ḥaṭībᵐ verehrt; diese Gestalt des ʿAmm hatte anscheinend einen hohen Rang, denn in ihrem Namen und auf ihre Initiative hin wurden Gesetze erlassen, die grundlegende Regelungen über Grund und Boden enthalten[93]. Sowohl der Beiname des ʿAmm als auch der seines Tempels sind schwierig zu deuten. Zu *DWNM* könnte man am ehesten die Wurzel *dyn* „richten" heranziehen, angesichts der gesetzgebenden Funktion dieses Gottes[94]. Zum Tempelnamen vgl. o. S. 269; innerhalb des Stadtgebietes ist allerdings ein „holzreicher" Tempelbezirk schwer vorstellbar; sollte man etwa an einen Tempel extra muros denken? — In einem in sabäischer Sprache geschriebenen Text aus Baiḥān, in dem ʿAmm ḏū-Daunᵐ vorkommt, wird er zusätzlich „Herr der Feste Waʿlān" genannt[95].

Ein anderer Beiname des ʿAmm, ḏū-Mabraqᵐ[96], hängt jedenfalls mit *brq* „blitzen" zusammen und dürfte den Mondgott als Wettergott kennzeichnen; diese Funktion kommt dem Mond ja auch in anderen Kulturen zu. Auch der Beiname ḏū-Dīmatᵐ könnte mit dieser Funktion des ʿAmm in Zusammenhang stehen, wenn er als „der vom (dauernden) Regen" richtig gedeutet ist. Unsicher ist die Erklärung von „ḏū-Rabaḥū"[97].

Ein wichtiges Heiligtum des ʿAmm mit ausgedehntem Grundbesitz befand sich im Tale Labaḥ südwestlich von Timnaʿ. Der Boden wurde durch königliche Erlässe auf Initiative „von Ḥaṭībᵐ, des Tempels des ʿAmm ḏū-Daunᵐ,

92 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 494 f.; *A. F. L. Beeston*, Mus. 64 (1951), S. 130 f.
93 Siehe die Inschriften RES 3566, 3688, 3689, 3691, 3692.
94 Daß im Qatabanischen der Name ein *w* statt *y* hat, ist kein Hindernis; zur Bedeutung der Wurzel vgl. z. B. *Aistleitner*, Wtb., S. 79 f. (Nr. 766).
95 RES 3958; „Feste Waʿlān" doch wohl für *ʿqbt/wʿln* richtiger als „Steinbock-Steige" (so Wtb. d. Myth., S. 494 unt.); vgl. WGL, S. 91 und Karte Abb. 21. Doch mag der Name der „Feste" immerhin nicht ohne Beziehung zur Mondgottheit sein; vgl. S. 312.
96 In einer am Südtor von Timnaʿ gefundenen Inschrift (s. The Biblical Archaeologist 15, 1952, S. 1); jedenfalls auch in RES 3958, Z. 7 statt *ḏ-mbrwm*.
97 Beide Beinamen in Ja 122 (*Bowen–Albright*, Arch. Disc., S. 191 f.). Zu ḏū-Dīmatᵐ s. *W. Müller*, Wurzeln (vgl. Anm. 52), S. 52.

und von Raṣīf[m], des Tempels des Patrons 'Anbāy, und auf Initiative von Šams und Rub' Šahar" bestimmten Familien unter bevorzugten Bedingungen zur Bebauung übergeben; diese Familien heißen „Ernährte des 'Amm von Labaḫ", sie werden von 'Amm von Labaḫ „versorgt" [98].

Aus den Graffiti, die außer Personennamen häufig die Formel *b-'ḏn/'m* „in Unterwürfigkeit vor 'Amm" enthalten, erfahren wir noch einige weitere Beinamen des Gottes, deren Deutung jedoch sehr unsicher ist; wir können lediglich aus dem Vorkommen der Graffiti schließen, daß an ihrem Fundort, in Damān in Nord-Daṭīna, eine vielbesuchte Kultstätte des 'Amm war [99].

b. Der Sterngott

Auch in Qatabān heißt dieser Gott 'Aṯtar und steht in den Anrufungen an erster Stelle, sofern er dort überhaupt genannt wird; dies geschieht vor allem in Bauinschriften, selten in anderen Texten. Einen Beinamen führt er auch in Qatabān niemals am Beginn der Invokation. „'Aṯtar des Ostens" *('ṯtr/šrqn)* treffen wir nur zweimal in den qatabanischen Inschriften [100]. An anderen Beinamen ist je einmal bezeugt: *'Aṯtar naufān* (oder *nāwifān*) „'Aṯtar des Überflusses" (RES 4932; vgl. die sabäische Šams Tanūf) und *'Aṯtar ḏū-sa'lāl* „'Aṯtar, der zittern macht" [101] (Inschrift vom Südtor von Timna', s. Anm. 96). Wir dürfen wohl den einen der Fruchtbarkeit spendenden 'Aṯtar-Gestalt zuweisen, den anderen der kriegerischen.

c. Die Sonnengottheit

Wie in Saba' ist sie auch in Qatabān eine Göttin und erscheint in der „offiziellen" Anrufung als letzte, meist unter zwei mit *ḏāt* gebildeten Namen: ḏāt-Ṣannat[m] und ḏāt-Ẓahrān. Diese entsprechen nicht nur ihrer Bildung, sondern auch ihrer Bedeutung nach den offiziellen sabäischen Namen: „die Kühle" (hebr. *ṣinnah* „Kälte") und „die vom Mittag" (arab. *ẓuhr*, hebr. *ṣohorayim* „Mittag"), d. h. „die Heiße"; nur stehen in Qatabān die Namen in dieser Reihenfolge, in Saba' umgekehrt. Auch hier tritt ein dritter Name

98 Vgl. die „Labaḫ-Texte" (*Rhod.*, KTB I), RES 3688, 3689, 3691–3693; zu *'rby-* (bzw. *rby*) s. u. S. 349.

99 Es handelt sich um die Graffiti RES 3516–3532, für die Damān als Fundort ausdrücklich angegeben wird. Sehr wahrscheinlich stammen auch RES 5014–5029 und die Graffiti des Kunsthistorischen Museums in Wien (Ja 893–909) von dort, da die gleichen Beinamen des 'Amm vorkommen. – Von den Beinamen scheinen nur *ḏ-'ḏbtm* und *ḏ-ṣrm* sicher; letzterer ist auch in RES 5014 und 5021 zu lesen statt *ḏ-ṣhrm*, das demnach im Wtb. d. Myth., S. 495, zu streichen ist.

100 RES 3856, 4336.

101 Der Beiname ist wohl besser von einer IV. Form von *'ll* her zu deuten als von *s'l;* vgl. arab. *'alla* „erregt sein, zittern". Danach ist Wtb. d. Myth., S. 500, 1. Abs., zu berichtigen.

hinzu, ḏāt-Raḥbān, dessen Bedeutung der von ḏāt-Ġaḍran in Saba' analog ist: „die von der Weite, Fülle“ [102].

Die Bezeichnung *šams* ist in Qatabān selten. Einmal steht sie nach ʿAṯtar und ʿAmm ohne jeden Zusatz (RES 3551), die beiden anderen Male als „seine“ bzw. „ihrer beider Šams“ nach einer Reihe anderer Götter (RES 3856 bzw. Or.Ant. I, S. 47); im letzten Fall folgt noch *bʿlt* „Herrin“ vor einer Lücke; sonst sind Namen mit *bʿlt* in Qatabān unbekannt.

Eine Parallele zu Saba' ist auch die Verbindung „Šams und Viertelmond“ *(šms/w-rbʿ/šhr)*, wozu auf S. 274 hinzuweisen ist. In Qatabān kommt nur diese Reihenfolge der Namen vor, nicht auch die umgekehrte.

Auf S. 275 wurde bereits erwähnt, daß in Qatabān ein Analogon zu dem eigenartigen Namen „ḏāt-Ḥimyam ʿAṯtar yagūr“ existiert; es ist dies „ḏāt-Ḥimyam ʿAṯtar yaġūl(?)“ [103]. Daß damit eine Gottheit, die Sonnengöttin ḏāt-Ḥimyam in irgendeiner Beziehung zu ʿAṯtar, gemeint ist, geht vor allem aus Ja 122 hervor, wie bereits betont wurde. Die Schwierigkeit, den Namen einigermaßen sicher zu erklären, liegt in der Mehrdeutigkeit des letzten Gliedes. Sowohl das sabäische *yagūr* als auch das qatabanische *yaġūl* läßt mehrere Möglichkeiten offen; die eine ergibt Bedeutungen wie „eintreten, einkehren (als Schützling)“, die andere „zerstören, angreifen“. Da *yaġūl* bzw. *yagūr* wegen seiner grammatischen Form (Zeitwort in der Einzahl, 3. Pers. *masc.*) sich jedenfalls auf ʿAṯtar bezieht, wir andererseits eine Seite des ʿAṯtar als eine kämpferische kennenlernten, so möchte man sich eher für die zweite Möglichkeit entscheiden und den zweiten Teil des Namens als „ʿAṯtar, der angreift, zerstört“ auffassen. Damit ist freilich die Beziehung der ḏāt-Ḥimyam zu dieser ʿAṯtar-Gestalt noch nicht geklärt. Denn daß wir es bei solchen festen Verbindungen von Göttern mit einem bloßen Nebeneinander von Namen zu tun haben, ist kaum anzunehmen. Vielmehr dürften irgendwelche mythologische Vorstellungen darin zum Ausdruck kommen. Die bloße philologische Deutung hilft hier nicht viel weiter (auch wenn die Wörter eindeutig bestimmbar sind), und selbst Bilder vermögen uns oft nicht viel mehr zu sagen. Zu der Verbindung „Sonne und Viertelmond“ kennen wir zwar den bildlichen Ausdruck durch das Symbol Mondsichel und Sonnenscheibe, aber der mythologische Gehalt bleibt uns dennoch verborgen. Und selbst wenn die zwei Plastiken aus Timnaʿ, die eine Löwin mit einem darauf reitenden Knaben darstellen, eine „perfect illustration“ zu „ḏāt-Ḥimyam ʿAṯtar yaġūl“ wären (was durchaus nicht sicher ist), so wüßten wir noch immer nichts über die Hintergründe des Namens und des Bildes [104].

102 Vgl. auch Wtb. d. Myth., S. 530.

103 Das Fragezeichen bezieht sich auf die Vokalisation von *yaġūl;* vgl. das Folgende und Wtb. d. Myth., S. 532.

104 Vgl. Wtb. d. Myth., a.a.O.; *A. Jamme* in: *Bowen – Albright,* Arch. Disc., S. 190 ff.; *Berta Segall,* ebda., S. 155–178 (mit Abbildungen der „Löwenreiter“). – Eine Erklärung des Namens hat auch *J. Pirenne* versucht (Notes d'archéologie

d. Andere Götter

Außer den bisher besprochenen offiziellen Namen der Triasgestalten und deren Beinamen treffen wir in Qatabān noch verhältnismäßig viele andere Götternamen. Der häufigste darunter ist *'Anbāy*. Dieser Gott genoß offenbar ein hohes Ansehen. In den Anrufungen finden wir ihn immer unmittelbar nach ʿAmm genannt. Mehrfach wird er als „der Patron" *(šymn)* angesprochen[105]; vielleicht darf man in ihm den besonderen Patron der Herrscherdynastie von Qatabān sehen (vgl. dazu auch u. S. 286). In einer Gruppe von Texten, die von der Erwerbung und vom Bau von Häusern oder Gräbern berichten („Kaufurkunden"), findet sich regelmäßig der Passus „nach dem Recht(spruch) des 'Anbāy" *(b-ḥg/'nby)*, und eine Weihinschrift (RES 3540) ist an „'Anbāy, den Herrn des Rechtes" *('nby/bʿl/ḥgn)*, gerichtet[106]. Bei der Nekropole der Hauptstadt Timnaʿ (heute Ḫeid bin ʿAqīl) hatte 'Anbāy einen Tempel namens Raṣīfᵐ. Von den zahlreichen dort gefundenen Denksteinen *(mʿmr)* tragen einige als Aufschrift eine Widmung an „'Anbāy, den Patron", bei anderen wird ausdrücklich die Aufstellung „in Raṣīfᵐ" bestimmt. Somit scheint 'Anbāy auch mit dem Totenkult in Zusammenhang gestanden zu sein; es läge nach seiner Beziehung zu Recht und Gesetz nahe, an eine Funktion als Totenrichter zu denken, doch wissen wir zu wenig von den Jenseitsvorstellungen im antiken Südarabien, um hier präzisere Aussagen machen zu können.

Der Name 'Anbāy bedeutet sehr wahrscheinlich „Sprecher, Verkünder", jedenfalls des Rechtes und der Gesetze[107], die er in Orakelsprüchen kundtat; der Form nach dürfte er ein Plural, wohl ein pluralis majestatis, sein.

Mehrmals wird zusammen mit 'Anbāy ein Gott *Ḥaukam* erwähnt, der wohl letztlich mit 'Anbāy identisch ist. Der Name bedeutet „Weisheit", ist also für einen göttlichen Gesetzgeber durchaus passend[108]. Es dürfte sich bei dem Namenspaar „'Anbāy und Ḥaukam" um eine ähnliche Doppelbenennung handeln wie etwa bei „'Almaqah ṭahwān und Stier des Ba'lslandes" (vgl. o. S. 261), d. h. um die Benennung zweier Eigenschaften ein und derselben Göttergestalt, nicht um die Bezeichnung verschiedener Gestalten. „'Anbāy

sud-arabe. Syria 37, 1960, S. 345 f.); doch scheint mir dieser Versuch aus philologischen und anderen Gründen, die hier nicht alle angegeben werden können, verfehlt.

105 So in den von Herrschern verfaßten „Labaḥ-Texten" RES 3688, 3689, 3691, 3692 sowie in einigen Inschriften aus Ḫeid bin ʿAqīl (Ja 350, 351, 360) von verschiedenen Stiftern.

106 Vgl. *M. Höfner*, Über einige Termini in qatabanischen Kaufurkunden, ZDMG 105 (1955), S. 80; Wtb. d. Myth., S. 496 f.

107 Akk. *nabû* „rufen, verkünden", hebr., arab. *nb'*, äth. *nababa* „sprechen" gehören alle in diesen Kreis und gehen letztlich auf ein und dieselbe, wahrscheinlich zweiradikalige Wurzel *nb* zurück.

108 Siehe Wtb. d. Myth., S. 510; *J. Ryckmans*, De quelques divinités sud-arabes (Ephem. Theol. Lov. 39, 1963, S. 466 f.).

und Ḥaukam" wäre also vielleicht nach unserem Sprachgebrauch besser durch „der weise (Recht)sprecher" statt durch „der (Recht)sprecher und der Weise" wiederzugeben. Daß wir es in diesem Fall tatsächlich mit einer Gottheit zu tun haben, wird auch daraus deutlich, daß sich der Mukarrib von Qatabān „Erstgeborener des ʾAnbāy und Ḥaukam des Orakelbefehls und der Willensentscheidung" nennt[109]. Aus diesem Passus ergibt sich aber auch, daß ʾAnbāy (und Ḥaukam) eine Erscheinungsform des Mondgottes ist, denn dieser ist der Reichsgott in allen altsüdarabischen Staaten, und es ist nicht wahrscheinlich, daß der Herrscher sich als Erstgeborenen eines anderen Gottes bezeichnete. In der sog. „staatsrechtlichen Formel" (siehe Anm. 90) stehen zudem an der Stelle, wo der Reichsgott genannt wird, in Qatabān die Namen ʿAmm und ʾAnbāy. Somit ist es kaum zutreffend, in ʾAnbāy den Planeten Merkur zu sehen, obgleich sein Name dem des babylonischen Gottes Nabū ähnlich ist[110].

Eine andere Doppelgestalt sind *„Warḥ* und *Ḥarīmān"*. Daß auch dies eine Mondgestalt ist, ergibt sich aus der Bedeutung des Namens: „(der) Mond und der Heilige"[111].

In Sabaʾ lernten wir einen Gott Nasrᵐ *(nsrm)* kennen (s. S. 279). Der qatabanische *Nusūr (nswr)* dürfte wohl die gleiche Gestalt sein; *nusūr* ist im Arabischen die Mehrzahl von *nasr*, so daß wir hier abermals einen pluralis majestatis als Gottesnamen vor uns hätten[112]. Außer in einem qatabanischen (RES 3856, aus dem Wādī Ḍura) erscheint Nusūr auch bereits in einem altsabäischen Text (RES 3942, aus Mārib, um „410" v. Chr.). Dort ist von Tempelbauten die Rede für Nusūr, ʾIl und den Gott in Raydān. Auch in der qatabanischen Inschrift ist neben Nusūr ein *ʾIl fāḫir* „ʾĪl, der Mächtige" (oder: „Prächtige"), genannt. So häufig ʾĪl als Bestandteil theophorer Personennamen ist, so ist er als individuelle Göttergestalt außer an den genannten Stellen nur noch in zwei Inschriften aus Haram (s. S. 250) bezeugt[113]. Sein Name bedeutet „Gott", ist aber, wie El oder Allāh, als ein Eigenname anzusehen.

Aus einem Text, der schon früher im Zusammenhang mit Bašāmᵐ erwähnt wurde (s. o. S. 248), erfahren wir noch einen anderen Götternamen, *Balw*[114].

109 *bkr/ʾnby/w-ḫwkm/d-ʾmr/w-šmr;* RES 3540, 3880, 3881; Or. Ant. I, S. 51. – Auch die Inschrift RES 311 = 3539 scheint für diese Einheit von ʾAnbāy und Ḥaukam zu sprechen. Dort steht in Z. 2 und 3 Ḥaukam neben ʿAmm, in der Anrufung Z. 7 jedoch ʾAnbāy (ohne Ḥaukam) an analoger Stelle.

110 Siehe *J. Ryckmans*, a.a.O., S. 466 ff.

111 Wtb. d. Myth., S. 509. Der einzige Beleg für diesen Gott ist RES 311 = 3539; vgl. zu diesem Text auch u. S. 335, Anm. 237.

112 Vgl. oben ʾAnbāy. – Dies scheint nunmehr wahrscheinlicher als die Auffassung von *Rhod.*, KTB II, S. 36 f., wonach Nusūr „Geiergottheiten" wären.

113 Der früher ebenfalls in diesem Sinn gedeutete Ausdruck *ʾl/tʿly* ist anders aufzufassen; s. Sab. III, S. 27 (zu Nr. 48).

114 Auch in CIH 974, das sicher qatabanisch ist, nicht nur wegen des Gottes Balw, sondern auch wegen des Ausdruckes *b-ʾḏn* „in Unterwürfigkeit", der in diesem

Da *blw* als Zeitwort und Substantiv sonst von Gräbern gebraucht wird, liegt es nahe, den Gott dieses Namens mit dem Tod in Verbindung zu bringen. Wir wissen jedoch nichts Genaueres über seine Funktion. Sofern er eine Erscheinungsform einer der Triasgestalten ist, was wir ebenso wenig sicher sagen können, dürfte am ehesten der Mondgott (eventuell ʾAnbāy, s. o. S. 285) in Frage kommen.

Endlich ist noch *Wārifū (WRFW)* zu nennen, der mehrfach in den Anrufungen nach ʿAmm (und ʾAnbāy) und vor der Sonnengottheit genannt wird, einmal auch als Inhaber eines Heiligtums in ḏū-Ġaylᵐ gemeinsam mit ʿAmm von Labaḥ[115]. Wahrscheinlich ist Wārifū eine Gestalt des Mondgottes in seiner Funktion als Gott des fruchtbaren Landes, denn der Name bedeutet etwa „üppig grünen", und der Beiname ḏū-Laffān, den Wārifū einmal trägt (Ja 119), weist in dieselbe Richtung. Dazu stimmt auch, daß dieser Gott zweimal als „Wassergott" *(manḍaḥ)* bezeichnet wird. Wir hätten also vielleicht hier eine ähnliche Gestalt wie den sabäischen „Stier des Baʿlslandes" (s. o. S. 262). Seiner Form nach könnte auch dieser Göttername ein Majestätsplural sein (doch wäre er dann wohl War(a)fāwu zu lesen).

An weiblichen Gottheiten treffen wir in Qatabān außer den drei bereits erwähnten Gestalten der Sonnengöttin noch *ʿUzzayān*, wozu oben S. 275 zu vergleichen ist; ferner *ʾAṯirat*, vermutlich eine aus dem nordwestsemitischen Bereich nach Süden gekommene Gestalt[116], und eine nicht näher bestimmbare Göttin *Našbat*, die nur einmal genannt ist[117]. Ein Stamm schließlich nennt sich „der von der Goldgelben und der Aufgehenden", ein sog. „Gottesstamm", der der Abend- und Morgensonne zugeordnet ist[118]; wir lernen hier also einen neuen Aspekt des Sonnenwesens kennen. Daß die Sonne in Qatabān auch unter ihrem sabäischen Namen ḏāt-Ḥimyam bekannt war, wurde bereits früher (S. 284) erwähnt; sie hat als solche auch einmal einen — freilich nicht sicher zu deutenden — Beinamen: ḏāt-ʾadhānᵐ, der vielleicht „die von den Wüsten" heißt[119].

3. Maʿīn

Obwohl aus Maʿīn eine wesentlich größere Zahl von Inschriften bekannt ist als etwa aus Qatabān, wissen wir von der Geschichte dieses Reiches nicht

Sinn im Sabäischen nicht gebräuchlich ist. — Zu Balw vgl. auch Wtb. d. Myth., S. 502.

115 RES 3688, 3965, 4335; Ja 119, 121. Zur Deutung des Namens vgl. Wtb. d. Myth., S. 550, wo auch andere Erklärungsversuche angeführt sind.

116 In Ugarit unter dem gleichen Namen bekannt, im Alten Testament Ašerah; vgl. Wtb. d. Myth.: *M. H. Pope* u. *W. Röllig*, Syrien, S. 246 ff.

117 In der Anrufung der Inschrift, die *A. F. L. Beeston* in Or. Ant. I, S. 47, mitgeteilt hat.

118 RES 3856; s. Wtb. d. Myth., S. 531, 2. Abs.

119 Wtb. d. Myth., S. 530 f.

allzu viel. Daß sein Beginn um 400 v. Chr. anzusetzen ist[120] und sein Ende um 50 v. Chr., wurde bereits früher erwähnt; ebenso, daß die letzten minäischen Könige unter der Oberherrschaft von Qatabān standen.

Aus den Inschriften kennen wir eine ganze Anzahl von Königsnamen; der Titel Mukarrib ist in Maʿīn unbekannt. Die jüngsten Bemühungen, die Aufeinanderfolge dieser Herrscher festzustellen, stammen von W. F. Albright und Jacques Ryckmans[121].

Maʿīn war das nördlichste der altsüdarabischen Reiche. Sein Kernland ist der südarabische Ǧauf mit seiner dichten Reihe antiker Städte am Wādī Maḏāb (Qarnāwu, die Hauptstadt, Kamināhu, Našqᵐ und Našān) und dem etwas südlicheren Yaṯīl, das ein bedeutendes religiöses Zentrum gewesen zu sein scheint. Aus dem eigentlichen minäischen Gebiet führte die Weihrauchstraße zunächst durch das Land der ʾAmīr und dann weiter nach Norden[122]. Die minäischen Kaufleute hatten für die damalige Zeit weltweite Beziehungen. In Dedān, dem heutigen el-ʿŪla, im nördlichen Hiǧāz bestand eine minäische Handelskolonie, wie zahlreiche Inschriften von dort bezeugen. Aus den sogenannten „Hierodulenlisten“[123] geht hervor, daß die dort genannten Personen u. a. aus Ǧaza, Yaṯrib, Sidon, Moʿab und anderen Orten stammten[124], d. h. daß überall dort minäische Familien saßen. Schließlich fand sich je eine minäische Inschrift auf der Insel Delos (RES 3570) und auf dem Sarkophag eines Minäers, der ägyptischer Priester war[125].

Wie schon eingangs bemerkt, tragen die Herrscher Maʿīns ausschließlich den Titel *mlk* „König“. Dennoch zeigen die minäischen Texte eine Zentrierung des öffentlichen Lebens im religiösen Bereich wie kaum anderswo in Südarabien. Es muß allerdings bemerkt werden, daß die Inschriften aus Maʿīn inhaltlich von auffallender Gleichförmigkeit sind. Fast alle umfangreicheren Texte berichten von öffentlichen Bauten. Sie sind als Widmungen an die Götter abgefaßt. Bei der Angabe der Mittel, aus denen die Bauten bestritten werden, stehen Abgaben an die Götter im Vordergrund; das heißt nichts anderes, als daß eben diese Bauarbeiten als Leistung vorgeschrieben worden waren. Bei der Fertigstellung und Übergabe der geleisteten Arbeiten werden Opfer an die Götter in den „Vorhöfen“ ihrer Tempel erwähnt; es fanden

120 Nach *W. F. Albright* (s. nächste Anmerkung) ist das Reich von Maʿīn als eine ḥaḍramautische Gründung anzusehen.

121 Siehe *W. F. Albright*, The Chronology of the Minaean Kings of Arabia. BASOR 129 (1953), S. 20 ff.; vgl. auch bereits BASOR 119 (1950), S. 10 ff. (S.-A., S. 7 ff.). – *J. Ryckmans*, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Bibl. du Muséon, vol. 28, 1951), S. 257 ff. In beiden Publikationen wird ältere Literatur angegeben.

122 Vgl. WGL, Abb. 2, und *Wissmanns* Karte bei *Grohmann*, Arabien.

123 Siehe u. S. 334 und Anm. 233.

124 Siehe *Mlaker*, a.a.O. (Anm. 233), S. 43 f.

125 *N. Rhodokanakis*, Die Sarkophaginschrift von Gizeh. Zs. f. Sem. II, S. 113 ff. – *A. F. L. Beeston*, Two South-Arabien Inscriptions: Some Suggestions. JRAS 1937, S. 59 ff.

demnach dabei religiöse Zeremonien statt, vielleicht waren die Termine für die Vollendung (d. h. für die Steuerleistung) kultische Festtage.

Daß wir trotz alledem in Maʿīn nur wenige Götter kennen, hängt wohl einerseits mit der erwähnten Art der Inschriften zusammen; wir kennen sozusagen fast nur „offizielle" Texte, während Inschriften mehr privaten Charakters, wie etwa die vielen sabäischen Votivinschriften, fehlen. Andererseits bestand das Reich von Maʿīn relativ kurze Zeit. Man kannte wohl auch hier, wie ja auch schon in der ältesten Zeit Saba's, die göttlichen Patrone *(šym)*, aber es kam offenbar niemals zu einem Feudalstaat, in dem die den Patronen zugeordneten Gruppen hätten zu politischer Macht gelangen können, so daß ihren Patronen eine Sonderrolle im Pantheon zugekommen wäre.

a. Der Mondgott

Er heißt in Maʿīn *Wadd (wd* oder *wdm)*, was „Liebe, Freundschaft" bedeutet. In einer Inschrift aus Barāqiš (dem antiken Yaṯīl; RES 2999) nennen sich die Stifter „Untergebene *(ʾdm)* des Waddᵐ Šahrān", d. i. „Wadd, der Mond"; der Text stammt aus einer Zeit, da Qatabān Oberherr von Maʿīn war; in Qatabān war Šahr (mit verschiedenen Zusätzen) ein häufiger Thronname der Könige, womit zweifellos ihre Verbindung mit dem Mondgott, dessen „Erstgeborene" sie waren, zum Ausdruck gebracht werden sollte. Es wäre nicht unmöglich, daß das minäische Šahrān, das als einziger Beiname des Wadd bekannt ist, irgendwie auf qatabanischen Einfluß zurückgeht. In einem Fragment aus el-ʿÖla (RES 3700) steht Šahrān allein, wahrscheinlich als Göttername; die Datierung ist nicht bekannt.

In den Anrufungen steht der Mondgott auch in Maʿīn an zweiter Stelle.

Der Flußlauf von Hirrān wird als „*ġayl* (d. h. perennierender Fluß) des Wadd" bezeichnet (RES 2774, 2789), woraus zu schließen ist, daß dort ein Tempel des Gottes mit Landbesitz existierte (vgl. in Qatabān ʿAmm von Labaḫ), obgleich ein solcher nicht ausdrücklich erwähnt wird. Zur Lage dieses Ġayl Hirrān siehe WGL, Abb. 2 (am unteren Rand, ungefähr in der Mitte).

Daß die Verehrung des Wadd nicht auf Maʿīn allein beschränkt war, wurde bereits mehrfach angedeutet. Vermutlich geht dies auf die zahlreichen minäischen Handelsniederlassungen innerhalb der anderen südarabischen Staaten zurück; für Timnaʿ, Šibām Suḫaym, Šuʿub bei Ṣanʿā und ʿAmrān sind solche inschriftlich nachzuweisen[126]. Mehrere Gestalten des Wadd auf sabäischem Gebiet wurden bereits früher erwähnt[127].

Auch in dem *Reich von ʾAusān*, das vorübergehend im Süden bestand und die Küsten beherrschte und das von Karibʾīl Watar II. („410" n. Chr.) besiegt

126 Vgl. WGL, Register, S. 478 (Minäer, Handelskolonien).
127 Siehe Wtb. d. Myth., S. 549; ferner hier S. 248, 277.

und ausgelöscht wurde, verehrte man den Mondgott unter dem Namen Wadd. Ob man daraus auf irgendwelche Zusammenhänge mit den Minäern (die damals noch kein selbständiges Reich hatten) schließen darf, ist eine andere Frage. — Außer Wadd kennen wir aus den spärlichen ausanischen Dokumenten noch einen unter die Götter aufgenommenen König[128], der auch als Gott seinen vollen Namen und Titel führt: „Yaṣduq'īl Far'^{m} Šaraḥ'aṯt, König von 'Ausān, Sohn des Wadd". Er hatte eine eigene Kultstätte Na'mān, wo ihm Weihgaben dargebracht wurden. — Aus dem Feldzugsbericht des Karib'īl Watar II. (RES 3945, Z. 5) erfahren wir endlich noch den Namen *Samahat*, vermutlich eine Gestalt der Sonnengöttin.

b. Der Sterngott

'Aṯtar tritt in Ma'īn nie ohne Beinamen auf. Sein häufigster ist ḏū-Qabḍ(^{m}). Diesen führt die offizielle 'Aṯtargestalt, die in den Anrufungen innerhalb der Trias den ersten Platz einnimmt. Der Name bedeutet „der von der Ernte" oder „der von der Steuer"; vielleicht flossen auch beide Vorstellungen in eins zusammen, denn 'Aṯtar ist es, der durch die Bewässerung des Landes die Ernte garantiert, er schreibt aber auch die Steuern vor, die ja aus den Ernteerträgen bestritten wurden. Die Grundbedeutung der Wurzel *qbḍ* ist „sammeln", ein Begriff, der auf Ernte und Steuer in gleicher Weise anwendbar ist. — 'Aṯtar ḏū-Qabḍ^{m} hatte außerhalb der Mauern der minäischen Hauptstadt Qarnāwu einen Tempel namens Raṣīf^{m}; dazu vgl. u. S. 325. Nach diesem Tempel, der offenbar seine wichtigste Kultstätte war, heißt er auch „der Gott von Raṣīf^{m}" oder „der von Raṣīf^{m}".

Zwei weitere 'Aṯtar-Gestalten begegnen uns in Ma'īn häufig. Die eine ist 'Aṯtar šarqān „'Aṯtar des Ostens". Er, der Morgensterngott, ein Repräsentant des kämpferischen und schützenden 'Aṯtar, wird nicht selten in den großen Bauinschriften entweder in der Schlußinvokation oder in der Schutzformel genannt, und zwar gewöhnlich an erster Stelle, vor 'Aṯtar ḏū-Qabḍ; selbst der Tempel Raṣīf^{m} dieses Gottes wird in den Schutz des 'Aṯtar šarqān gestellt.

Die andere 'Aṯtar-Gestalt ist 'Aṯtar ḏū-Yuharriq, nach arab. *harraqa* „fließen, ausgießen" eine Erscheinungsform 'Aṯtars als Gott der Bewässerung: „der (Wasser) ausgießt, fließen läßt". Wir finden ihn in den Anrufungen nach der offiziellen Trias.

Weitere Beinamen des 'Aṯtar, die jedoch viel seltener bezeugt sind, sind: ḏū-Garb^{m} „der vom Saatfeld"[129], Ḥāgir^{m} „der (die Feinde) abhält"[130], wahr-

128 Ähnliche Gestalten kennen wir auch aus Haram *(YD'SMH)* und Ma'īn *('RNYD')*; vgl. Wtb. d. Myth., S. 552, 497. Zu letzterem ist ergänzend zu bemerken, daß der sabäische Text RES 4668 wohl von Minäern stammt; sie rufen außer *'RNYD'* noch Wadd an, sonst keine Götter.

129 RES 2903, 3308, 4731.

130 RES 2846, 2924, 4639.

scheinlich auch ḏū-Raḥbihi „der von der (Weite-)Fülle“ [131]. ʿAṯtar Ḥāgirᵐ scheint, zusammen mit anderen speziellen Göttern (siehe unter d), vor allem in Kamināhu, vielleicht auch in Našān (heute es-Saudā), verehrt worden zu sein (vgl. Karte WGL, Abb. 2).

c. Die Sonnengottheit

In der offiziellen minäischen Trias steht an der Stelle, wo wir sonst die mit *ḏāt* gebildeten Namen der Sonnengottheit finden, *Nakraḥᵐ*; die Bezeichnung *šams* kommt in Maʿīn nicht vor, und der einzige mit *ḏāt* gebildete Name, der von dort überliefert ist, scheint nicht originell minäisch (dazu s. später). Da in Saba' und Qatabān (und wahrscheinlich auch in Ḥaḍramaut) Stern, Mond und Sonne die Trias bilden, werden wir kaum fehlgehen, in Nakraḥᵐ die minäische Sonnengottheit zu sehen.

Eine Erklärung des Namens Nakraḥᵐ ist bisher noch nicht gelungen. Man wollte ihn mit assyrisch *makrû* „Saturn“ zusammenstellen [132], was kaum möglich ist. Neuerdings hat J. Ryckmans den Namen mit dem der mesopotamischen Heilgöttin Ninkarrak gleichgesetzt [133]; das scheint zwar rein äußerlich eher möglich, aber aus inneren Gründen auch nicht sehr wahrscheinlich.

Nakraḥᵐ gibt uns aber noch ein weiteres Rätsel auf. Da die Sonne in den anderen Bereichen Südarabiens weiblich ist, sieht man gewöhnlich auch in Nakraḥᵐ eine Göttin. Aus einigen Texten scheint jedoch hervorzugehen, daß Nakraḥᵐ als männliche Gottheit zumindest nicht ganz auszuschließen ist [134]; absolut sicher läßt sich dies zwar nicht beweisen, aber bei der Lage von Maʿīn wäre ein männlicher Sonnengott unter nördlichem Kultureinfluß wohl denkbar.

Wie schon erwähnt, kennen wir aus minäischen Inschriften auch einen mit *ḏāt* gebildeten Götternamen: ḏāt-Našqᵐ „die von Našqᵐ“. Našqᵐ ist der antike Name des heutigen al-Baiḍā. Diese Stadt spielte schon in der sabäischen Mukarrib-Zeit eine Rolle. Von Karib'īl Watar II. wurde sie drei Jahre lang belagert und dann dem sabäischen Staat einverleibt [135]. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß die Gestalt der ḏāt-Našqᵐ nicht originell minäisch ist, sondern daß unter diesem Namen die sabäische Sonnengöttin verehrt

131 RES 4642: *ḏ-rḥbh* (ohne ʿAṯtar); in 2846 und 2924 ergänzt. Der vollständige Name *ʿttr/ḏ-rḥbh* nur in RES 2743, aus Haram, (neben *wd*); vgl. oben S. 250. – Der in Wtb. d. Myth., S. 500, noch vermerkte Beiname *YHR* von RES 2975 und 3060 ist durch die neuerliche Aufnahme der betreffenden Inschriften durch *M. Tawfik* (Nr. 63 und 75) unsicher geworden; die Lesung *Tawfiks* erregt allerdings gleichfalls Zweifel an ihrer Richtigkeit.

132 *F. Hommel*, Ethnol., S. 86, Anm. 4, S. 131.

133 *J. Ryckmans*, De quelques divinités sud-arabes. Ephem. Theolog. Lovan. 39 (1963), S. 463; zu Ninkarrak vgl. Wtb. d. Myth., S. 78.

134 Wtb. d. Myth., S. 519.

135 Vgl. die Inschriften CIH 637, 610 (= RES 2868, 2865) und RES 3945, Z. 14.

wurde. Sie blieb im minäischen Pantheon erhalten (wobei es ungewiß bleibt, was man sich dann des Näheren darunter vorstellte); wir finden ḏāt-Našqᵐ in drei Inschriften aus Baraqiš (Yaṯīl) nach den minäischen Göttern (mit Nakraḥᵐ) und außerdem in zwei kurzen Weihinschriften aus al-Farʿ, das weit im Norden südlich von Naǧrān liegt (s. WGL, Abb. 2)[136].

d. Andere Götter

Außer den bisher genannten Göttern kennen wir aus minäischen Texten nur wenig andere, und diese sind nur selten bezeugt und meist recht unbestimmt. In zwei Bauinschriften aus Qarnāwu (heute Maʿīn) heißt es „auf Befehl des Wadd und Nakraḥ und *Mutibbqabṭ*" (RES 2772) bzw. „auf Befehl des Wadd und ʿAṯtar šarqān und Mutibbqabṭ und Nakraḥ". Der Name Mutibbqabṭ erinnert in seiner Bildung an Mutibbnaṭiyān aus Haram, bedeutet wohl „Zuteiler der Ernte" und ist allem Anschein nach ein anderer Ausdruck für ʿAṯtar ḏū-Qabḍ; in zwei anscheinend altsabäischen Fragmenten hat der Name die Form Mutibbqabḍ[137] (die Wurzeln *qbḍ* und *qbṭ* sind synonym).

Zwei ebenfalls aus Qarnāwu stammende Fragmente erwähnen „Priester des *Kāhilān*". Der Name bedeutet wahrscheinlich „der Mächtige", findet sich auch in thamudischen Inschriften und scheint demnach im Norden beheimatet zu sein. Näheres kann man darüber nicht aussagen.

Ebenfalls fremder Herkunft ist möglicherweise der Gott *Nabʿal,* dessen Name ebensowenig aufschlußreich ist wie der vorangehende, auch wenn er mit *baʿl* „Herr" zusammenhängen sollte. Er kommt im ganzen viermal und immer in Gesellschaft des ʿAṯtar Ḥāgir vor, und zwar in Kamināhu, in Našān (es-Saudā) und im oberen Ǧauf[138]. In zweien der vier Textfragmente mit Nabʿal erscheint als eine weitere Gottheit *Madhuwāwu (MDHẆẆ).* Diesen merkwürdigen Namen hat man nach arab. *dāhiyat* (und *dahwāʾu*) „Unglück" (man könnte auch noch *dawiya,* äth. *dawaya,* ugar. *dwy* „krank sein" heranziehen) zu erklären versucht und Madhuwāwu dementsprechend als eine finstere Unglücksgottheit angesehen. Ob dies richtig ist, bleibe dahingestellt; vielleicht haben wir es auch hier mit einer auswärtigen Gestalt zu tun.

In den minäischen Texten werden nicht selten nach Aufzählung der Trias noch zusammenfassend und abschließend „alle Götter von Maʿīn" oder auch „alle Götter von Maʿīn und Yaṯīl" genannt, eine Gepflogenheit, die in den

136 RES 2935, 2965, 3022; 2761, 2762. Das kurze Fragment RES 2851 hat *b/ḏt-nšqm* und stammt, da es als sabäisch bezeichnet wird, wohl aus vorminäischer Zeit, womit der nicht-minäische Ursprung der ḏāt-Našqᵐ erwiesen wäre. Leider kennen wir das Fragment nur aus einer Kopie *Halévys,* so daß der Duktus nicht bekannt ist.

137 Siehe Sab. III, Nr. 139, S. 45, und Nr. 147.

138 RES 2846, 4639; 2924; 3086.

anderen Bereichen kein Analogon hat. Dort pflegt man, besonders in späterer Zeit, lange Reihen von Sondergöttern aufzuzählen; in Maʿīn werden immer nur dieselben Gestalten namentlich genannt, die Trias, dazu noch ʿAṯtar ḏū-Yuharriq und fallweise ʿAṯtar šarqān.

4. Ḥaḍramaut

Auch von Ḥaḍramaut hören wir in dem Bericht des Karib'īl Watar II. (RES 3945, Z. 12 f.), daß der siegreiche Sabäerfürst ihm „seine Bezirke aus der ausanischen Herrschaft zurückgab", weil es sich mit ihm verbündet hatte. Es muß demnach schon vor diesem Zeitpunkt ein ḥaḍramautisches Reich existiert haben. Seine Geschichte liegt aber nicht nur in den Anfängen im dunkeln; auch von ihrem späteren Verlauf wissen wir nicht viel, und das wenige nicht aus ḥaḍramautischen, sondern aus sabäischen Quellen. In den langwierigen Kämpfen der ersten drei Jahrhunderte n. Chr. ist Ḥaḍramaut zeitweise auf Saba's Seite, häufiger aber sein Gegner. Durch die Eroberung von Qatabān gelangt es um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu großer Macht und ist nahe daran, in Südarabien eine überragende Stellung einzunehmen, vor allem den Handel ganz in seine Hand zu bekommen; als Hauptproduktionsland der Aromata hatte es ohnehin immer eine gewisse Sonderrolle gespielt. Erst um 300 gelang es Šammar Yuharʿiš III., auch Ḥaḍramaut zu bezwingen und ein geeintes sabäo-ḥimyarisches Reich zu schaffen, dessen Herrscher sich fortan „Könige von Saba' und ḏū-Raydān und Ḥaḍramaut und Yamnat" nennen konnten[139].

Die ḥaḍramautische Götterwelt war gewiß nicht so spärlich bevölkert, wie es nach unseren Quellen den Anschein haben könnte. Leider besitzen wir aus Ḥaḍramaut relativ sehr wenige und vor allem wenig umfangreiche Inschriften. Wir müssen uns daher darüber klar sein, daß unsere Kenntnisse hier von Vollständigkeit und Sicherheit noch weiter entfernt sind als sonst in Südarabien.

Der *Mond-* und *Reichsgott* heißt in Ḥaḍramaut *Sīn (SYN)*, hat also denselben Namen wie in Mesopotamien. In Šabwa, der Hauptstadt des Reiches, hatte er seine zentrale Kultstätte, nach der er sehr häufig Sīn ḏū-'Ilm heißt; die Deutung des Beinamens ist ganz unbestimmt. Unter diesem Namen wurde Sīn auch außerhalb von Šabwa verehrt, wie Inschriften aus Ġaybūn, ʿUqrān (südlich Šibām) und aus Ḫor Rūri in Ḍofār erkennen lassen; Ḍofār hieß

139 Zu Einzelheiten über die Beziehungen zwischen Ḥaḍramaut und Saba' siehe WGL, Register S. 457, s. v. Ḥaḍramaut (besonders S. 91 ff., 169 ff., 197 ff., 201 ff.), sowie Tf. IIIa. Eine Königsliste für Ḥaḍramaut hat *W. F. Albright* in BASOR 119 (1950), S. 13 f., aufgestellt. Siehe jetzt WAaG, S. 28 ff., wo auch chronologische Daten über Ḥaḍramaut und eine Zusammenstellung der ḥaḍramautischen Inschriften (S. 39–47) zu finden sind.

mit seinem antiken Namen Sa'kal und war eine ḥaḍramautische Kolonie. Nach einem anderen Tempel bei Ḥuṛeiḍa heißt er ḏū-Maḏābᵐ; dieser Name könnte mit „fließen" zusammenhängen. In ḏū-Maśwar ist wohl auch der Name einer Kultstätte zu suchen, doch ist die Bedeutung unklar[140]. Nach Ausweis von Münzen wurde auch Sīn, wie der qatabanische ʿAmm, Šaqīr „der Hellstrahlende" genannt. Für die Münzen wird als frühestes Datum das 2. Jahrhundert n. Chr. angegeben[141]; es wäre demnach denkbar, daß der Name Šaqīr von ʿAmm auf Sīn übertragen wurde, nachdem Qatabān von Ḥaḍramaut erobert worden war.

Neben Sīn wird in RES 3945, Z. 12, in der „staatsrechtlichen Formel" *Ḥaul* (oder Ḥāwil; *HWL*) genannt, wie ʾAnbāy neben ʿAmm bei dem entsprechenden Ausdruck für Qatabān. Sowohl daraus als auch aus dem Namen selbst, der „der Kreisende" oder „der sich verändert" (von den Mondphasen!) bedeutet, ist wohl zu schließen, daß er eine Erscheinungsform des Mondgottes ist. Wir kennen auch einige Widmungen, die an Ḥaul gerichtet sind.

Der *Sterngott* ʿAṯtar, dessen Name in Ḥaḍramaut auch *ʿṯtrm* und *ʿśtrm* geschrieben wird, erscheint nur vereinzelt. In einer Weihinschrift an Sīn ḏū-ʾIlm (RES 2693) stellt der Stifter sich, seine Nachkommen und seinen Besitz in den Schutz des Sīn ḏū-ʾIlm und des ʿAṯtar und der Göttinnen seines Tempels ʾIlm und der Götter und Göttinnen der Stadt Šabwat. Wir haben hier einen ähnlich zusammenfassenden Ausdruck wie im Minäischen. — In Ġaybun hatte ʿAṯtar wahrscheinlich einen Tempel, denn sein Name erscheint dort in mehreren Inschriftfragmenten[142]. In einem Bruchstück aus Ḥuṣn al-ʿUrr (Ry 686, Mus. 75, S. 452)[143] ist der aus Qatabān bekannte Name ʿAṯtar yaġūl enthalten; da vorher eine Lücke ist, wissen wir nicht, ob davor ḏāt-Ḥimyam stand, doch ist dies anzunehmen.

Ob die „Göttinnen" der obengenannten Inschrift Gestalten der *Sonnengöttin* sind, wissen wir nicht; zu einem Teil werden wohl solche gemeint sein. Šams wird einmal neben Sīn ḏū-ʾIlm erwähnt (RES 3663). In der Anrufung einer fragmentarischen Inschrift aus Šabwa steht ḏāt-Ḥimyam und ḏāt-Ḥaśwalᵐ; letztere entspricht dem Sinn nach der sabäischen ḏāt-Baʿdān bzw. der qatabanischen ḏāt-Ṣannatᵐ.

Außer der eben erwähnten sabäischen ḏāt-Ḥimyam treffen wir in Šabwa auch andere auswärtige Götter, denen von Sabäern und Qatabānern dort

140 *H. v. Wissmann* vermutet, daß die betreffende Inschrift (RES 4182 = Ry 620 in Mus. 75, S. 216 f.) vielleicht aus Ḥidbat al-Gusn stammt und daß dessen antiker Name Maśwar war (briefliche Mitteilung). In WAaG, S. 40 f. und Abb. 4, wird jedoch Sūna als wahrscheinlicher bzw. ursprünglicher Fundort angegeben.

141 Siehe *J. Walker*, The Moongod on Coins of the Ḥaḍramaut. BSOAS 14, 1952, S. 624.

142 Vgl. *Wissmann–Höfner*, Beitr., S. 130, Abb. 14. WAaG, S. 41 ff. und Abb. 3 (in WAaG wird der Ortsname *Raybūn* geschrieben entgegen sonstigem *Gaybūn*).

143 Vgl. ebda., Abb. 16. WAaG, S. 46 f.

Inschriften gewidmet wurden. Šabwa scheint als Zentrum für den Weihrauchhandel Kaufleute aus allen Teilen Südarabiens beherbergt zu haben. — Ein Text aus der Zeit des Königs ʾIlʿazz Yaliṭ (um 200 n. Chr.) berichtet von dem Bau einer Kultstätte der qatabanischen ḏāt-Ẓahrān[144]; wie so häufig wurden also sichtlich auch hier mit dem eroberten Land seine Götter übernommen (siehe auch oben Šaqīr).

In einigen Inschriftfragmenten aus Sūna scheint ein Gott *ḎTBY* vorzukommen, dem Widmungen dargebracht wurden, der also offenbar dort verehrt wurde[144a]. Die Erklärung des Namens ist vorläufig ganz unklar, ja, man kann nicht einmal entscheiden, ob *ḏ* = *ḏū* „der von" ist oder zum Namen gehört. Auch sonst sind auf Grund der kleinen Bruchstücke über diese Gottheit keine Aussagen möglich.

III. Göttersymbole und Symboltiere[145]

Den Südarabern war, wie den Arabern überhaupt, die Darstellung von Göttern in menschlicher Gestalt ursprünglich fremd. Wie weit sich diese Haltung in der Spätzeit etwa unter dem Einfluß auswärtiger Vorbilder geändert hat, soll hier nicht im einzelnen untersucht werden; nur soviel sei hierzu bemerkt: die menschlichen Darstellungen, die man gelegentlich als Götterbilder auffassen wollte, sind keineswegs sicher als solche zu deuten, ja im Gegenteil meist natürlicher anders zu erklären[146].

Häufig dagegen finden sich auf den epigraphischen Denkmälern und in den Erzeugnissen der Kunst Südarabiens symbolhafte Zeichen und Tiere abgebildet. Daß es sich hier nicht einfach um gegenständliche Darstellungen handelt, ersieht man u. a. aus der im wesentlichen immer gleichen Form und Stilisierung. Die Symbole finden sich mit Vorliebe am Beginn von Inschriften, häufig

144 Vgl. *A. F. L. Beeston,* Sculptures and Inscriptions from Shabwa, JRAS, April 1954, S. 43 ff. (Inschriften: S. 51 ff.). Der letztgenannte Text ist Hamilton 8, S. 55 f.

144a Vgl. WAaG, S. 117, Nachtrag zu S. 46.

145 *A. Grohmanns* Abhandlung „Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern" (Denkschriften d. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., 58. Bd., 1. Abh., 1914) ist noch immer das Standardwerk auf diesem Gebiet. Neues Material, das im Lauf der Zeit hinzukam und hin und wieder neue Aspekte ermöglichte, wurde auf der von *Grohmann* geschaffenen Grundlage in Wtb. d. Myth. verarbeitet. Die Symbole und Symboltiere sind dort im Abschnitt „Südarabien" unter dem betreffenden Stichwort zu finden.

146 So vor allem etwa die von *J. Pirenne* als Göttin aufgefaßte „Lady Bar'at" und andere weibliche Figuren; vgl. *J. Pirenne,* Notes d'archéologie sud-arabe I, III (Syria 37, 1960, S. 326 ff.; 39, 1962, S. 257 ff.) und dazu *M. Höfner,* Altsüdarabische Stelen und Statuetten (Festschr. f. A. E. Jensen), S. 218 f., 3.

einzeln – woraus man dann in günstigen Fällen Beziehungen zwischen dem Zeichen und dem in der Inschrift genannten Gott ablesen kann; sie können aber auch gehäuft auftreten, vor allem bei Reliefdarstellungen, bei denen oft überhaupt kein Text steht oder nur ein ganz kurzer, aus dem keine Schlüsse möglich sind. Wenn hier nicht andere aufschlußreichere Fälle bekannt sind, hilft nur noch der Vergleich mit auswärtigem Material, der natürlich immer nur beschränkte Sicherheit gewährleistet. An Vergleichsmaterial mangelt es glücklicherweise im Vorderen Orient nicht; besonders das Zweistromland, zu dem ja mehrfach Beziehungen – auch auf dem Gebiet der Religion – festzustellen sind, bietet hier viele Möglichkeiten, die auch schon Grohmann in seiner grundlegenden Arbeit zu unserem Gegenstand (s. Anm. 145) ausgewertet hat. Mit allen diesen Hilfsmitteln ist doch weitgehend eine Zuordnung der Zeichen zu einzelnen Göttern mit einem mehr oder weniger hohen Grad von Sicherheit möglich.

Eine grundsätzliche Frage ist noch zu erörtern. Gehören die Symbolzeichen dem Bereich der Religion und des Kultes oder dem der Magie an? Eine scharfe Grenze läßt sich hier kaum immer ziehen. In den Anfängen waren sie wohl überhaupt nicht Gemeingut, sondern wurden von Eingeweihten gehütet und durften auch nur von solchen gebraucht werden. Es liegt auch die Vermutung nahe, daß sie bei Kulthandlungen verwendet, etwa bei Prozessionen mitgeführt wurden, ähnlich den mesopotamischen Götterbildern, um nur e i n e Möglichkeit anzudeuten. Andererseits ist kaum zweifelhaft, daß die heiligen Zeichen im Lauf der Zeit von breiten Schichten gebraucht wurden und damit mehr einen magischen Charakter annahmen. Damit ist freilich ihre weitere kultische Verwendung nicht ausgeschlossen.

Die Symboltiere sind größtenteils solche, die auch als Opfertiere bekannt sind, sei es, daß sie als Schlachtopfer genannt werden, sei es, daß sie bei der sakralen Jagd erlegt werden (vgl. S. 331 ff.).

1. Symbole

a. Saba'

Das älteste derartige Zeichen, das besonders häufig in der Mukarrib-Zeit, einige Male dann auch noch in der früheren Königszeit bei den Inschriften angebracht wird, ist die Symbolgruppe, die Grohmann *„Blitzbündel und Doppelgriffel"* genannt hat[147]. Das Blitzbündel zeigt hier einen tulpen- oder kelchförmigen Oberteil mit einer unten in der Mitte angesetzten wellig gekrümmten Linie, hat somit eine gewisse Ähnlichkeit mit dem südarabischen

147 GrGS, S. 19 ff.; Wtb. d. Myth., S. 504, 505 f.

Buchstaben für *ḫ*, während der leiterförmige Doppelgriffel dem *ḏ* des südarabischen Alphabetes gleicht (s. Schrifttafel). Eine derartige Ähnlichkeit oder geradezu Identität von Symbolen und Schriftzeichen ist mehrfach festzustellen, besonders häufig bei den „magischen Zeichen" der Graffiti[148]. Dies ist gewiß kein Zufall. Die Schrift hat ja, wie jedes Kulturgut, ihre Wurzeln im kultischen Bereich und hat sich aus diesem heraus erst zu dem gestaltet, was wir heute darunter verstehen. Die Buchstaben sind zunächst Bilder, „Hieroglyphen" mit einem viel weiteren Sinngehalt als dem eines Lautzeichens. Die Symbole sind gewissermaßen im sakralen Bereich verbliebene „Schriftzeichen". Aber auch sie konnten auf die Dauer nicht ganz vor der Profanierung bewahrt bleiben: als sie von vielen Menschen benützt wurden, die wohl von ihrem eigentlichen Sinngehalt nur eine ganz oberflächliche und vergröberte Ahnung hatten, wurden sie zu magischen Zauberzeichen.

6. Die Symbolgruppe Blitzbündel und Doppelgriffel

Die gegenständliche Bedeutung der Symbole wird von all dem nicht berührt, sie besteht daneben durchaus zu Recht. All diese Zeichen sind ja vielschichtig in ihrer Bedeutung, ja, diese Art Vieldeutigkeit gehört geradezu zu ihrem Wesen. Wir vermögen sie heute nur schwer zu fassen und auszuschöpfen, weil uns die „mythische Haltung" verlorenging; in Südarabien wird die Lage noch dadurch erschwert, daß wir die Mythen so gut wie gar nicht kennen.

Nun zurück zu unseren Symbolen „Blitzbündel und Doppelgriffel". Sie werden in den alten Inschriften immer beide zusammen gebraucht, wobei der Doppelgriffel nur etwa die halbe Höhe des Blitzbündels erreicht und (wie auch der Buchstabe *ḏ* in dieser Epoche) zumeist horizontale (nicht schräg

148 *M. Höfner*, MZ, S. 271 ff. Im übrigen wird auf diese später einzugehen sein; s. u. S. 341.

geneigte) „Sprossen“ hat. Die Symbolgruppe steht einfach oder aber doppelt am Anfang und Ende der Inschrift; die Stellung der Symbole zueinander ist verschieden; wenn die Gruppe doppelt auftritt, dann nicht selten in Spiegelstellung zueinander. Wichtiger als diese äußeren Merkmale ist die Tatsache, daß die Symbolgruppe so gut wie ausschließlich bei Inschriften zu finden ist, deren Autor ein Mukarrib bzw. König ist; die einzige sichere Ausnahme ist RES 4438 aus Mārib, deren Stifter sich „Diener“ *(ʿbd)* des regierenden Mukarrib nennt[149] und wahrscheinlich eine sehr hohe Persönlichkeit (vielleicht aus der Herrscherfamilie) war. Diese Tatsache ist wohl, zusammen mit der Ähnlichkeit der Symbole mit Schriftzeichen, der Grund, daß W. F. Albright und ihm folgend H. v. Wissmann die Symbolgruppe als das Monogramm der alten Herrscherdynastie von Saba' ansehen, die sie mit der Sippe ḏū-Ḫalīl gleichsetzen[150]. Nun ist es zwar für die Eponymen überliefert, daß sie dieser Sippe angehörten, nicht aber für die Herrscher. Es ist daher doch sehr fraglich, ob man die Zeichen in diesem Sinn verstehen darf. Aber selbst wenn es so ist, ändert dies nichts an ihrem Symbolcharakter. Wie schon bemerkt, sind diese Zeichen vielschichtig in ihrer Bedeutung und könnten daher ohne weiteres beides in einem sein, Göttersymbole und Monogramm der Dynastie, zumal der Herrscher ja in dieser Zeit ganz in der sakralen Sphäre steht. Von dieser Seite her bestünde demnach kein Einwand gegen ihre Auffassung als Monogramm; aber die Ungewißheit über die Zugehörigkeit der Herrscher zur Sippe ḏū-Ḫalīl stellt sie vorerst in Frage. Wohl aber dürfte es richtig sein, daß nur die alte „traditionelle“ Dynastie diese Zeichen gebrauchte.

Die wichtigste und zugleich schwierigste Frage ist die nach der Zuordnung der Symbole zu den Gottheiten. Wenn es möglich war, sie auf Grund ihrer Ähnlichkeit oder Gleichheit mit mesopotamischen Symbolzeichen nach ihrer gegenständlichen Seite zu bestimmen, so kann man nicht von vornherein annehmen, daß sie in Südarabien den gleichen oder entsprechenden Göttern zugehörten wie dort. Grohmann hat die Symbolgruppe dem ʾAlmaqah zugewiesen (GS, S. 24) und führt dafür gute Gründe an. Berücksichtigt man einige weitere Gesichtspunkte (die damals zum Teil noch unbekannt oder nicht so klar erkennbar waren), so könnten sich teilweise andere Resultate ergeben.

149 In RES 4410 könnte der unbekannte Stifter ebenfalls in diesem Verhältnis zum Mukarrib gestanden sein, es ist aber ebenso gut möglich, daß der Stifter selbst Mukarrib war; allerdings kaum *ḎMRʿLY/WTR*, weil dieser dann wohl seinen Titel nennen würde, sondern etwa dessen Sohn, so daß der Anfang gelautet hätte N. N. *mkrb/sb'/bn/ḎMRʿLY/WTR/hqny . . .*; in diesem Sinn ist WGL, S. 263, 2. Abs. geg. Ende, zu korrigieren.

150 Vgl. *H. v. Wissmann*, De mari Erythraeo. Stuttgarter Geograph. Stud., Bd. 69, 1957 (Lautensach-Festschr.), S. 293, Anm. 13 b. — In der dort angeführten Generationen-Liste gehört ḏū-Ḫalīl nicht zum Namen des Herrschers, sondern zu dem des Eponymen, der in der 1. Kolumne links steht. Vgl. zur Eponymensippe ḏū-Ḫalīl auch noch *Lundin*, Eponymenliste.

Es wurde bereits oben S. 242 angedeutet, daß neben unserer Symbolgruppe selten eine Anrufung steht, so daß man erwägen könnte, ob sie etwa die Anrufung ersetzt, indem sie die Inschrift und das Objekt, auf das sie sich bezieht, in ähnlicher Weise unter göttlichen Schutz stellt, wie dies die Anrufung oder aber die später zum Teil üblich gewordene Schutzformel *(rtd)* tut. Es ist noch weiter zu bemerken, daß alle Inschriften mit den in Frage stehenden Symbolen Bauinschriften sind oder zumindest u. a. auch von Bauten handeln (so etwa RES 3945, 3946). Nun haben wir als den Schutzgott ʿAṯtar kennengelernt; er ist auch der Gott der erwähnten Schutzformel. Ferner wurde festgestellt, daß ʿAṯtar einen sehr hohen Rang innerhalb der Götterwelt hatte. Läge es bei all dem nicht nahe, daß ihm mindestens eines der Symbolzeichen, die in dieser Zeit gebraucht werden, zukommt?

Wir werden später sehen, daß das Symboltier des ʿAṯtar die Antilope ist; auf den beiden Inschriften vom Ǧebel el-Lauḏ, wo ʿAṯtar ḏū-Ḏībān einen Tempel hatte, bildet eine Reihe von Antilopenköpfen einen Fries[151], um nur ein Beispiel hier zu nennen. Desgleichen sind sie auf Münzen anzutreffen[152]. Man hat diese Köpfe meist als Stierköpfe angesprochen und dem ʾAlmaqah zugewiesen, doch unterscheiden sie sich deutlich von diesen durch die Gestalt der Hörner und auch meist durch die Form des Kopfes. Die Antilopenköpfe sind schmäler und langgestreckter als die Stierköpfe, und die Hörner sind ebenso tulpen- oder kelchförmig gestaltet wie der obere Teil des Blitzbündels, im Gegensatz zu den mondsichelförmigen Hörnern des Stierkopfes. Diese auffallende Ähnlichkeit, die übrigens schon Grohmann bemerkte, kann kaum zufällig und nur äußerlich sein und bringt den Gedanken nahe, das Blitzbündel könne ein Symbol des ʿAṯtar sein. Dafür sprechen noch einige weitere Argumente. Wir lernten ʿAṯtar als den Spender des Wassers für die künstliche Bewässerung und damit der Fruchtbarkeit der Felder kennen (ʾAlmaqah dagegen ist „Stier des Baʿlslandes"!). Die Bewässerung wird gewährleistet durch die Gewitterregen im Gebirge, die die Flußtäler mit Wasser füllen; in einer Inschrift (Fa 71) wird geradezu ʿAṯtar für einen „Gewitterregen des Frühlings" gedankt, der die zwei Ebenen (von Mārib), „den ganzen Besitz des ʾAlmaqah", mit Wasser versorgte. Sollte für eine solche Göttergestalt nicht das Blitzbündel ein passendes Symbolzeichen sein? Auch der „Donnerkeil", als den Grohmann den nadelförmigen Gegenstand im „Kelch" des Blitzbündels von RES 3948 sowie den Gegenstand zwischen den Hörnern der Antilopenköpfe erkannt hat[153], paßt zu dem Gott, der die Gewitterregen schickt. Daß wir einen ähnlichen Gegenstand auch bei den (zeitlich späteren) Stierköpfen des Mondgottes finden, ist kaum ein Gegenargument; solche Vermengungen und Übertragungen kommen häufig vor und geschehen um so

151 Vgl. *G. Ryckmans,* Inscr. s.-ar. 17. Mus. 72, 1959, pl. II (Ry 585, 586).
152 Vgl. *D. H. Müller,* Hofm., Tf. XIV, Nr. 24–27 = GrGS, Abb. 70.
153 GrGS, S. 32 ff. und die Abbildungen 65, 69, 70.

leichter, als im Lauf der Zeit mit der „Profanierung" der Zeichen das Wissen um deren ursprünglichen Sinn verblaßte oder verloren ging.

Wenn wir also das Blitzbündel dem ʿAṯtar zuweisen, so bleibt noch der Gott des „Doppelgriffels" zu bestimmen. Die Bezeichnung dieses Symbols, das noch in der islamischen Tradition als Zauberzeichen fortlebt und dort „die Leiter" heißt, ist von dem gleichartigen babylonischen Zeichen herübergenommen, das dem Nabū, dem Gott der Schreibkunst und der Weisheit, zugehört. In Südarabien ist es wohl sehr wahrscheinlich Symbol des ʾAlmaqah. ʿAṯtar und ʾAlmaqah, letzterer als Reichsgott, sind ja die wichtigsten und prominentesten Götter in Saba'; schon aus diesem Grund erwartet man neben einem ʿAṯtar-Symbol auch eines des anderen Gottes. Daß der Doppelgriffel immer kleiner ist als das Blitzbündel, hat wohl denselben Grund wie die Nennung des ʿAṯtar vor ʾAlmaqah in den Anrufungen. Auf den oben erwähnten Münzen steht neben dem Antilopenkopf des ʿAṯtar ebenfalls ein weiteres Symbol, das sicher dem ʾAlmaqah zugehört, der „Totschläger" (siehe später); ein weiteres Argument, ihm auch den Doppelgriffel zuzuweisen. Ob auch eine innere Beziehung zwischen diesem Symbol und dem Mondgott als dem Weisen (vgl. Qatabān, Haukam, S. 285 f.) besteht wie im Zweistromland, bleibe dahingestellt; es können hier auch andere Auffassungen und Zusammenhänge maßgebend gewesen sein.

In der Mukarrib-Zeit treten die beiden Symbole, das Blitzbündel in der beschriebenen Form und der Doppelgriffel, immer gekoppelt auf. Der *Doppelgriffel allein* steht häufig zu Beginn der Inschriften, die an ḏū-Samāwī, den Gott der ʾAmīr, gerichtet sind, so daß wir ihn zweifellos als sein Symbolzeichen anzusehen haben. Das Zeichen hat hier meist schräggeneigte „Leitersprossen" und reicht vielfach über die ganze Höhe der ersten zwei Schriftzeilen.

Wie läßt es sich nun vereinbaren, daß wir vorhin den Doppelgriffel als Symbol des ʾAlmaqah zu erkennen glaubten und ihn andererseits dem ḏū-Samāwī zusprechen müssen? Wir haben gesehen, daß die Symbolgruppe Blitzbündel und Doppelgriffel vor allem in der Mukarribzeit häufig verwendet wurde, in der früheren Königszeit nur noch vereinzelt vorkommt und dann ganz verschwindet. Nun trägt die älteste uns bekannte Inschrift an ḏū-Samāwī, CIH 519, die etwa ins 3. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist, kein Symbolzeichen[154]; erst in jüngeren Inschriften, zu einer Zeit, da die Gruppe Blitzbündel und Doppelgriffel schon außer Gebrauch war, tritt der Doppel-

154 Vgl. WGL, S. 142 oben. Nach der Tafel des CIH hatte die Inschrift kein Symbol. Der rechte Rand ist zwar leicht beschädigt, aber wenn das Zeichen zu Beginn von Z. 1 oder Z. 1 und 2, wie sonst üblich, angebracht gewesen wäre, könnten diese Zeilen rechts nicht gleich lang wie die übrigen sein. — Übrigens ist Z. 1 Anfang nach der Tafel des CIH sicher *ʾls'd* zu lesen, nicht *ʾs'd;* das *l* ist fast vollständig zu sehen, von ʾ noch der linke senkrechte Strich des unteren Teiles; ein *d* als Symbol ist jedoch ausgeschlossen, da keine Querstriche da sind.

griffel als Symbol des ḏū-Samāwī auf. So mag das Symbolzeichen erst später auf diesen Gott übertragen worden sein. Als Gründe dafür kann man Verschiedenes vermuten, ohne daß wir Sicheres angeben könnten. Vielleicht spielte u. a. die Vorstellung der „Himmelsleiter" mit – das Zeichen heißt im islamischen Zauberwesen „Leiter"! –, eine Vorstellung, die im Zusammenhang mit einem Himmelsgott ja nicht allzu fern läge. Auch die Tatsache, daß das heilige Zeichen ehemals dem sabäischen Reichsgott gehörte, könnte von Einfluß gewesen sein. Es mag den stolzen 'Amīr gerade gut genug für „ihren Gott" gewesen sein. Das Symbol kommt übrigens auch in thamudischen Graffiti vor, war also jedenfalls im Norden verbreitet, was seine Übertragung auf ḏū-Samāwī noch verständlicher macht. So besteht wohl kein Grund, den alt sabäischen Doppelgriffel einem anderen Gott als 'Almaqah zuzuweisen, zumal wir ja auch feststellen mußten, daß ḏū-Samāwī sehr wahrscheinlich eine selbständige, vielleicht aus dem Norden stammende Gottheit ist, die kaum mit einer der sabäischen Triasgestalten identifiziert werden kann. So könnten letztlich sogar beide Götter das gleiche Symbolzeichen nebeneinander besessen haben.

Das *Blitzbündel* findet sich ebenfalls verschiedentlich isoliert, jedoch dann in etwas anderer Gestalt. Zunächst ist hier die Doppelform aus zwei – nach der Schrift zu schließen – sehr alten Inschriften (CIH 654, Ja 842, wohl beide aus Mārib) zu nennen; die beiden „Kelche", einer nach oben, einer nach unten gerichtet, sind durch eine kurze Wellenlinie verbunden. Die beiden Inschriften sind von demselben Autor und berichten kurz von durchgeführten Bewässerungsbauten. Ein weiterer ebenfalls alter Text (RES 4552, aus Marīb), gleichfalls von einem solchen Bau handelnd, hat eine etwas abgewandelte Gestalt des Symbols; die Verbindungslinie fehlt und die „Kelche" haben die Form eines Dreizacks angenommen, sie sind etwa halbkreisförmig mit gerader Mittellinie und gleichen dem oberen Teil des Buchstabens *ḥ*. In diesem „dreistrahligen Blitzbündel" (GrGS, S. 23, Abb. 47; S. 28) dürfen wir wohl ein getreues, wenn auch vereinfachtes und stilisiertes Abbild der Hörner der Antilopenköpfe mit dem „Donnerkeil" in ihrer Mitte sehen. Die Inschriften, bei denen das doppelte zwei- und dreistrahlige Blitzbündel angebracht ist, handeln alle von Bewässerungsbauten – ein weiterer Fingerzeig, daß ʿAṯtar mit diesem Symbol gemeint ist. Statt einer Anrufung des Gottes oder statt der Schutzformel ist das Symbolzeichen auf den Bau gesetzt, das dieselbe schützende Wirkung hat. Die Doppelform könnte eine gewollte Abänderung gegenüber der Gruppe Blitzbündel und Doppelgriffel sein, deren Gebrauch offenbar dem Herrscher vorbehalten war; andererseits sollte vielleicht die Wiederholung des Zeichens seine Schutzkraft verstärken.

Dem dreistrahligen Blitzbündel mit geradem Ansatzstrich nach unten (also ganz dem Buchstaben *ḥ* gleichend), wie es sonst vor allem in Qatabān üblich ist (s. u. S. 310), begegnen wir auch noch auf einem altsabäischen Fragment

aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. (RES 4813)[155]. Es steht rechts von Zeile 1, durch einen Strich vom Textanfang getrennt, während darunter, vor Zeile 2, ein anderes Symbolzeichen gesetzt ist, das die Gestalt einer *Raute* und damit des südarabischen Schriftzeichens für *f* hat. Dieses zweite Symbol ist auf südarabischem Boden bisher nur noch einmal sicher nachzuweisen auf einem Terrakottastein (GrGS, S. 51, Abb. 128)[156]; in Äthiopien dagegen ist es auf mehreren sabäischen Inschriften nachzuweisen[157], darunter bei einer Weihinschrift an Haubas. Diesen Gott haben wir als eine Erscheinungsform des ʿAṯtar kennengelernt. Schon Grohmann weist (GS, S. 151) darauf hin, daß das südarabische Zeichen dem *Vulva-Symbol* der Ištar völlig gleicht, und schreibt es dem ʿAṯtar zu, mit einigem Zögern freilich, weil dieses betont weibliche Symbol zu dem männlichen ʿAṯtar nicht passen will. Doch scheint bei der sonstigen weitgehenden Übereinstimmung der beiden Götter eine Übertragung des Symbols keineswegs unmöglich, zumal einstige androgyne Züge des ʿAṯtar nicht ganz auszuschließen sind (s. o. S. 276 f.; zu ʿAṯtar in Ugarit mit analogen Eigenschaften vgl. Studi Semitici 1, 1958, S. 87).

Auf einer Personenwidmung aus Kutal^{m} an ḏāt-Ḥimyam vom 7. Jahrhundert v. Chr. (WGL, S. 231 und Abb. 13; RES 4846) steht ein Symbol, das aus *fünf Punkten* besteht; es ist eine alte Reliefinschrift, die Punkte ebenfalls en relief, oben in zwei Paaren angeordnet, darunter einer in der Mitte. In ganz analoger Anordnung findet man sechs Punkte bei drei anderen alten Texten, von denen einer (CIH 492) ebenfalls eine Personenwidmung aus Kutal^{m} ist; die beiden anderen (RES 4531, 4792) stammen aus Mārib und sind Bruchstücke von Bauinschriften[158]. Aus dem Vorkommen dieses Symbols in Kutal^{m}, dem zentralen Heiligtum der ḏāt-Ḥimyam, darf man wohl mit Grohmann schließen, daß es eben dieser Göttin zugehört. Grohmann nennt es nach einer babylonischen Parallele *„Sternsymbol"*.

Man wird sich vielleicht fragen, wie eine Gestalt der Sonnengottheit gerade zu diesem Symbol kommt. Nun erscheint in CIH 632 und RES 3948 neben bzw. zwischen Blitzbündel und Doppelgriffel ein einzelner kleiner *Kreis* (als Buchstabe ʿ); einen solchen bzw. eine kreisrunde Scheibe, wechselnd in der Größe, treffen wir auch, über der Mondsichel schwebend, in dem weitverbrei-

155 Das Monogramm der Sippe ḏū-Ḥabāb, bestehend aus den Buchstaben *ḏ, ḥ, b*, zeigt das *ḥ*, wohl nicht ohne Absicht, ebenfalls in der Form des dreistrahligen Blitzbündels; dazu vgl. GrGS, S. 25, Abb. 48, sowie *M. Höfner*, Int. II, WZKM 43, S. 80.

156 Die Zeichen von GrGS, Abb. 126, 127, sind anders zu deuten; zu Abb. 126 vgl. u. S. 305; in Abb. 127 ist das fragliche Zeichen Schriftzeichen; vgl. *Lundin*, Eponymenliste, S. 43 und Tf. XIX (Gl 1757).

157 Vgl. Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, S. 62 f., Nr. 35, 36; *A. J. Drewes* in BiOr XI, 1955, S. 185 f.

158 Abbildungen Nr. 73, 74 bei GrGS, S. 35. In CIH 492 (= Mars. XII, Abb. 74 b) sind sicher sechs Punkte gezeichnet; vgl. CIH Bd. II, Tf. XVIII. Da die Inschriften vertieft eingemeißelt sind, haben wir hier statt der Punkte kleine Kreise.

teten Symbol „Mondsichel und Sonnenscheibe", das in Südarabien schon in alter Zeit bezeugt und auch später ein sehr häufiges Symbol ist. Es ist kaum zu bezweifeln, daß wir auch den Kreis neben Blitzbündel und Doppelgriffel der Sonne, und zwar der ḏāt-Ḥimyam, zusprechen können; somit repräsentieren diese drei Symbole die alte sabäische Trias ʿAṯtar, ʾAlmaqah und ḏāt-Ḥimyam, die Götter, die in den Anrufungen gerade der alten Inschriften weitaus am häufigsten vertreten sind. Die Fünf- bzw. Sechszahl der Punkte könnte aus denselben Gründen, die oben für die Doppelformen des Blitzbündels erwogen wurden, zu erklären sein; sie mag aber auch durch das von Grohmann verglichene babylonisch-assyrische Zeichen beeinflußt sein, dessen einzelne Elemente ähnlich angeordnet sind wie die Punkte des südarabischen Symbols.

Das soeben erwähnte Symbol *„Mondsichel und Scheibe"* ist in Saba' besonders häufig auf Altären als Relief angebracht, desgleichen auch auf äthiopischem Boden[159]; in beiden Bereichen begegnet es auch auf Münzen. Es findet sich bereits auf der als *qayf* bezeichneten Stele, die die Inschrift RES 4635 trägt und wahrscheinlich aus dem frühen 7. Jahrhundert v. Chr. stammt (s. dazu u. S. 328 f.). Die Zugehörigkeit beider Elemente ist diesfalls kaum zweifelhaft, zumal wir in dem Götterpaar Rubʿ und Šams sozusagen die verbale Entsprechung zu diesem Symbol haben (vgl. o. S. 274). Auf den Altären ist das Symbol vielfach dahin variiert, daß die Mondsichel auf einem Untersatz von der Form eines Pyramiden- oder Kegelstumpfes aufruht.

Bei den genannten Darstellungen sind die Spitzen der Mondsichel nach oben gerichtet und die Scheibe steht darüber. Wir kennen auch zwei Fälle, da das Symbol umgekehrt erscheint; beide Male ist es mit dem Handsymbol kombiniert. Das eine Stück ist die alte Bauinschrift Gl 1724 aus Ṣirwāḥ (Ḥaulan?)[160], das zweite ein Bruchstück, bei dem es nicht ganz sicher ist, ob die Mondsichel nicht aufrecht und die Hände — es sind diesfalls zwei — darüberstehen, d. h. auch mit den Fingern nach unten wie im ersten Fall[161]. Da die Hand, soweit wir sie als Göttersymbol aufzufassen haben, was für die alte Zeit wohl auch in Saba' zutrifft, sehr wahrscheinlich dem ʿAṯtar zugehört[162], ist in der Symbolgruppe von Gl 1724 die Trias in ähnlicher Weise vertreten wie in den oben erwähnten Inschriften CIH 632 und RES 3948.

Das *Handsymbol* kommt auch für sich vor. Ein Beispiel aus alter Zeit ist die Inschrift CIH 496 auf einem Pfeiler des Tempels der ḏāt-Ḥimyam in

159 Abbildungen z. B. GrGS, S. 37 ff.; für Äthiopien vgl. Annales d'Éthiopie III, pl. 32, 33, 35–37. – Vgl. auch Wtb. d. Myth., S. 516.
160 Gl 1724, publiziert in Sammlg. Gl II, S. 42 und Tf. XXIV; vgl. auch GrGS, S. 44, Abb. 102.
161 Abgebildet bei GrGS, S. 38, Abb. 86, die vielleicht umzudrehen ist, wie die Schriftzeichen vermuten lassen.
162 Wtb. d. Myth., S. 508.

Kutalᵐ [163]. Später tritt es, zum Teil in vielfacher Wiederholung, auf zwei Bronzetafeln aus ʿAmrān auf, die dem ʾAlmaqah von Hirrān gewidmet sind (CIH 76, 79). Gerade diese Wiederholung weist in den Bereich der Magie, d. h. wir hätten es hier ebensowenig mehr mit einem reinen Göttersymbol zu tun, wie wir die so verbreitete „apotropäische Hand", die u. a. als Hand der Fatima (übrigens zusammen mit der Mondsichel!) bis heute als Amulett in Gebrauch ist, als solches ansprechen können. Die Hand auf dem Pfeiler von Kutalᵐ, die übrigens im Gegensatz zu den Händen von ʿAmrān mit den Fingern nach oben weist und so dem entsprechenden minäischen Zeichen (s. u. S. 308) an die Seite zu stellen ist, dürfte, ähnlich dem Blitzbündel, den Bau unter den Schutz des ʿAṯtar stellen und ist wegen ihres hohen Alters wohl noch als echtes Symbol zu werten.

Eines der häufigsten Symbole der späteren Zeit ist der sog. *Totschläger* (s. Abb. 10). Er erscheint aber immerhin schon in der Mukarribzeit vereinzelt; die Stifter der betreffenden Inschriften sind, soweit man dies beurteilen kann, nicht Herrscher, sondern andere Personen. Bei zweien dieser alten Dokumente steht der Totschläger neben dem Antilopenkopf (CIH 491, RES 3651) [164]; es sind also hier dieselben Götter vertreten wie durch Blitzbündel und Doppelgriffel. Dieselbe Gruppierung kennen wir auch von Münzen.

In der früheren Königszeit wird der Totschläger dann bereits häufiger als Symbol verwendet, und zwar immer in Widmungen an ʾAlmaqah; alle stammen aus Mārib, genauer vom Tempel ʾAwwām. Auch die große Menge der dort gefundenen Inschriften aus späterer Zeit trägt dieses Symbol. Ebenso finden wir es bei einer Anzahl von Inschriften, die „ʾAlmaqah, dem Herrn der Steinböcke von Ṣirwāḥ", gewidmet sind (aus der Königszeit, n. Chr.). Seine Zuordnung zu ʾAlmaqah steht somit außer Zweifel. Die in dem großen Rundtempel von Mārib verehrte ʾAlmaqah-Gestalt, der „Herr von ʾAwwām", hatte, wie wir gesehen haben, Beinamen wie „der Verderber", „Stier des Baʿlslandes", „störrisch", die ihn als einen Gott gewaltiger Kraft kennzeichnen. Für einen solchen ist das Zeichen, das Grohmann wegen seiner Ähnlichkeit mit einer sumerischen Waffe Totschläger genannt hat, ein adäquates Symbol.

Der Totschläger hat in der langen Zeit seiner Verwendung als Symbol verschiedene Abwandlungen seiner Gestalt erfahren, doch bleibt die charakteristische leicht S-förmige Krümmung gewahrt, und auch die Querbinden sind

163 Vgl. WGL, S. 221 ff. und Abb. 8, 10; danach hatte auch die Inschrift CIH 494 auf dem Nachbarpfeiler vermutlich das gleiche Symbol.

164 In dem Relief aus Ṣirwāḥ (RES 3651 = Gl 1649; s. GrGS, Abb. 16) ist das nach außen gebogene Horn deutlich zu erkennen; der Kopf von CIH 491 (ebda., Abb. 24, Gl 717, Altar aus Ẓalma bei Mārib) ist wegen seiner langgestreckten Form wohl eher ein Antilopenkopf. Das Relief ist fast zur Hälfte abgebrochen, wie sich aus einem Ergänzungsversuch des Totschlägers ergibt; die Hörner des Tierkopfes waren demnach lang nach oben gezogen, analog den Abbildungen auf den Münzen (vgl. GrGS, Abb. 707).

meist angedeutet (zu den einzelnen Formen vergleiche man GrGS, S. 6 ff.; Jamme, SIMB, pl. A–C).

Ein Zeichen, das in den Graffiti als magisches Zeichen häufiger zu finden ist, aber auch als Symbol in zwei sabäischen Inschriften erscheint (vgl. auch die qatabanischen Symbole!), ist das *Kreuz.* In seiner Gestalt gleicht es dem Schriftzeichen für *t,* ist also ein etwas in die Länge gezogenes Andreaskreuz[165]. Der älteste Beleg ist derzeit Gl 1209 (= CIH 338), eine Ta'lab-Inschrift[166]; eine ebensolche aus späterer Zeit ist RES 4994 aus Nā'iṭ mit dem nämlichen Symbol, so daß wir dieses in Saba' wohl als Zeichen des Ta'lab, also einer Gestalt des Mondgottes, ansehen dürfen.

Die *Speerspitze,* die auf Inschriftensteinen und Münzen erscheint, hat Grohmann (und vor ihm schon O. Weber) mit Recht dem ʿAṯtar zugewiesen, dessen kriegerischer Gestalt sie ja auch adäquat ist. Eigenartig ist daran die quer über dem Schaft liegende, meist leicht S-förmig gekrümmte, seltener gerade Linie, die in Saba' nur selten fehlt (s. Abb. 10). Die babylonische Marduk-Lanze, mit der das südarabische Symbol wohl zusammenhängt, hat an Stelle dieser Linie einen kleinen waagerecht liegenden Querbalken[167]. Die beiden Zeichen rechts von CIH 617, bestehend aus einer senkrechten Linie mit oben angesetzten Zweiecken, die als Bäume, später als Vulva-Symbol gedeutet wurden (GrGS, S. 50 und Abb. 126), dürfte J. Ryckmans richtig als eine Variante der Speerspitze erkannt haben. Die Querlinie fehlt hier.

7. Das Symbol „Federkrone"

In dem Abschnitt über die Götterwelt der sabäischen Mukarribzeit wurde auch die Kultstätte von Haram mit ihren speziellen Göttern behandelt, unter denen Mutibbnaṭiyān, eine Erscheinungsform des ʿAṯtar, offenbar die zentrale Gestalt war. In denjenigen Inschriften, die unter der Alleinherrschaft des haramischen Lokalkönigs Watar'īl geschrieben wurden, stehen unter der Inschrift regelmäßig zwei gleiche Monogramme des Königsnamens, bestehend aus ʾ und einem in es hineingeschriebenen *w;* zwischen den Monogrammen

165 Vgl. GrGS, S. 46 f.; Wtb. d. Myth., S. 512 f.; *Höfner,* MZ, S. 279, 9.
166 *Rhod.,* AST II, WZKM 39, S. 173 ff.; zum Kreuz: S. 176, letzt. Abs.
167 Vgl. zur Speerspitze GrGS, S. 48; Wtb. d. Myth., S. 535. Ein gutes Beispiel ist CIH 556 (Bd. II, Tf. 27).

oder in der Mitte darunter befindet sich ein Zeichen, das Grohmann *„Federkrone"* genannt hat (GrGS, S. 49 f.)[168]. In diesen Texten wird in den Anrufungen unter anderen Göttern „ʿAṯtar, der Kämpfer" (einmal ʿAṯtar ohne Beinamen) genannt. Falls die Federkrone ein Göttersymbol ist, was sehr wahrscheinlich ist, wäre es wohl am ehesten mit dieser ʿAṯtar-Gestalt zu verbinden; wäre sie ein Attribut des Mutibbnaṭiyān, so käme sie doch wohl auch auf anderen haramischen Inschriften vor und wäre nicht gerade auf die genannten Texte beschränkt[169].

Auf einer Reihe von Inschriftensteinen, die oben das Totschlägersymbol tragen, steht entweder am Ende der letzten Zeile eine *Rosette* oder auch je eine am Anfang und Ende der Zeile. Eine Rosette findet sich auch am Ende einer Inschrift aus Ṣirwāḥ, an „ʾAlmaqah, den Herrn der Steinböcke von Ṣirwāḥ", gerichtet (CIH 398)[170]. Ebenso sind auf einigen Bronzetafeln aus ʿAmrān, Votivinschriften an ʾAlmaqah von Hirrān, Rosetten angebracht. Diese letzteren haben überhaupt zum Teil reichen Reliefschmuck[171]. Das Heiligtum von ʿAmrān stand anscheinend in enger Verbindung zu den Tempeln von Šibām ʾAqyān und Mārib (beide mit dem Namen ʾAwwām; vgl. WGL, S. 352 ff., 383).

Die Rosetten haben vielfältige Formen und sind nicht auf Inschriftensteine beschränkt, sondern finden sich auch auf Architekturstücken verschiedener Art. Einen Überblick über die einzelnen Formen gibt A. Grohmann (Arabien, S. 206 ff. und Abb. 88; dazu auch Jamme, SIMB, pl. B). Es ist fraglich, ob wir die Rosette, die ein sehr weites Verbreitungsgebiet hat, in Südarabien unter die Göttersymbole zu zählen haben. Fast hat es mehr den Anschein, als sei sie einfach ein Schmuckmotiv, das bei den Inschriften gelegentlich dazu verwendet wurde, in der letzten Zeile einen leeren Raum auszufüllen. Gerade auf den ʿAmräner Bronzetafeln werden dazu auch hin und wieder andere Motive herangezogen, eine einfache bzw. doppelte Spirale (CIH 81, 93), einmal auch ein kleiner Totschläger (CIH 86). Wenn sie Symbolcharakter hat, dann gehörte sie jedenfalls ʾAlmaqah zu, an den alle Inschriften, bei denen sie vorkommt, gerichtet sind.

Ein ähnlicher Zweifel hinsichtlich des Symbolcharakters wie bei der Rosette besteht bei der *Weinranke*[172]. Auch sie wurde als Schmuckmotiv in der Reliefkunst gern verwendet und ist dort häufiger anzutreffen als bei Inschriften.

168 Es sind die Personenwidmungen CIH 510, 511, 515 (alle von dem gleichen Autor), RES 2749, dazu eine kurze Weihinschrift von Watarʾīl selbst, CIH 506.
169 Wtb. d. Myth., S. 506 unt., S. 518 ob. ist entsprechend zu korrigieren.
170 So nach *A. Fakhry*, Arch. Journey I, S. 56, Fig. 22. CIH nimmt am Anfang ein „signum numinis" an, doch fehlt die rechte obere Ecke des Steines. CIH 397, Fa 9, Gl 1572, alle an denselben Gott gerichtet, haben am Anfang das Totschlägersymbol wie die Inschriften aus Mārib, aber keine Rosette am Ende.
171 Vgl. CIH, Bd. I, Tf. XIII ff.
172 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 550 ff.

Vielfach sind menschliche Figuren oder Figuren von Tieren, von denen die meisten als Symboltiere bekannt sind, in die Weinranken hineinkomponiert, womit jedoch über den Symbolcharakter der Weinranke selbst noch nichts ausgesagt ist. Mehrmals erscheint die Weinranke auf Grabsteinen, so daß ein Zusammenhang mit dem Totenkult nicht ausgeschlossen ist (vgl. S. 344 f.). So könnte die Weinranke vielleicht auch in Südarabien mehr als ein Symbol des Lebens angesehen worden und nicht mit einem bestimmten Gott in Verbindung gewesen sein. Daß der Wein eine Funktion im Kult hatte, ist sehr wahrscheinlich; es wäre in diesem Zusammenhang etwa auch auf die Reihen von Weinkrügen zu verweisen, die sich auf dem Relief eines Türpfostens des Tempels von Haram befinden (s. A. Fakhry, Arch. Journey I, S. 144, Fig. 99), und der mit Weinranken geschmückte Türpfosten von Ḥuṣn el-ʿUrr (Grohmann, Arabien, Tf. XIV, 1, 2) gehörte jedenfalls auch zum Eingang eines Heiligtums (zu den verschiedenen Formen der Weinranke vgl. J. Pirenne, Le Rinceau dans l'évolution de l'art sud-arabe, Syria 35, 1957, S. 99 ff.; Grohmann, Arabien, S. 199 ff.; bei beiden viele Abbildungen und Hinweise).

Ein weiteres Symbol, das sowohl seiner Natur nach als auch hinsichtlich seiner Zuordnung unsicher ist, ist der *Baum*. Auch er tritt immer in der Nachbarschaft anderer Symbolzeichen, vor allem von Symboltieren auf, doch geben uns die begleitenden Texte keine Anhaltspunkte für seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gottheit. In Mesopotamien ist der Lebensbaum, der äußerlich dem südarabischen Baum weitgehend gleicht, dem Sonnengott zugeordnet, doch läßt sich dies nicht ohne weiteres auch für Südarabien voraussetzen. Der Baum ist trotz seiner stilisierten Darstellung deutlich als Palme zu erkennen. Der älteste bisher bekannte Beleg für dieses Zeichen ist wohl der Reliefschmuck über der Inschrift CIH 37; rechts und links von einem Monogramm steht ein Baum, daneben je ein Feld mit Rillenmuster, eines mit einem Stierkopf und darauf nochmals das geometrische Muster. Auf Bronzetafeln aus ʿAmrān erscheint er zusammen mit einem Löwen oder mit geflügelten Sphinxen, auf einem Altar zwischen liegenden Steinböcken, auf einem Reliefbruchstück zwischen zwei gegen ihn anspringenden Tieren, einem Löwen und einem Stier. Ähnliche Darstellungen sind aus dem Zweistromland bekannt. Da es sich dabei zweifellos um mythologisch bedeutsame Szenen handelt, gehört der Baum jedenfalls auch in den Kreis der mit mythischer Bedeutung begabten Gegenstände[173].

Schließlich ist noch ein Zeichen zu erwähnen, das auf Münzen und bei einigen späten Inschriften[174] zu finden ist und das verschieden gedeutet wurde. Es besteht aus einer senkrechten Linie, deren oberes Ende sich gabelt in zwei

173 Abbildungen des Baumes: GrGS, S. 33, Abb. 68; S. 68 f., Abb. 176, 180, 181.

174 Vgl. z. B. *D. H. Müller*, Hofm., Tf. XIV, Nr. 29, 31–34, 37–39 (Münzen) und die Inschriften CIH 540, 541. Fa 60 = Ja 856. Zu dem Symbol vgl. auch WAaG, S. 60 f.

nach außen gekrümmte Linien. Etwas unter dieser Gabelung ist rechts und links je ein kleiner Kreis angesetzt. Daß wir es hier mit einer weit fortgeschrittenen Stilisierung eines Gegenstandes zu tun haben, ist sehr wahrscheinlich; es fragt sich nur, was das Urbild war. Man könnte an einen stehenden Steinbock en face denken, von dem als die charakteristischsten Merkmale die Hörner in Gestalt der nach außen gekrümmten „Gabel" und die großen knopfförmigen Augen übriggeblieben sind (man vergleiche dazu etwa die Steinböcke bei Rathjens, Sab. II, S. 257, Phot. 455 f.). Wissmann hält das Zeichen für einen weiter stilisierten Baum, was wohl noch wahrscheinlicher ist; die beiden Kreise wären diesfalls die Fruchtstände, die Gabel die Blätter.

b. Maʿīn

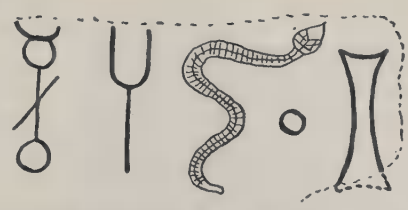
Als typisch minäische Symbole sind zu nennen das *Torsymbol* und das *ʿAṯtarmonogramm.* Das Torsymbol hat Grohmann nach einem alten Vorbild aus Mesopotamien mit einigem Vorbehalt so benannt (GrGS, S. 52 ff.). Seine Zugehörigkeit zu ʿAṯtar besteht wohl zu Recht. Wenn es einer bestimmten von den minäischen ʿAṯtar-Gestalten zugeordnet ist, dann wahrscheinlich Aṯtar ḏū-Qabḍ^{m}; es steht u. a. am Beginn der Bauinschrift seines Tempels Raṣīf^{m} (RES 2831).

Die Zugehörigkeit des ʿAṯtarmonogramms ist nicht zweifelhaft. Es ist aus den Konsonanten ʿ, *ṯ, t* und *r* gebildet, die sehr geschickt in ein Monogramm verschlungen sind. Das *r,* sonst ein aufrechtstehender Halbkreis, liegt wie die Mondsichel in dem Symbol Mondsichel und Scheibe waagerecht über dem *ṯ,* das *t* ist uns als Kreuz gleichfalls begegnet, ebenso der Kreis. So repräsentiert das ʿAṯtarmonogramm vielleicht nicht nur den Namen des einen Gottes und diesen selbst, sondern ist zugleich — vielschichtig, wie diese Zeichen sind — eine Gruppe heiliger Zeichen und Repräsentant der gesamten Trias.

Von den sonstigen Symbolzeichen sind auf minäischem Boden der *Kreis,* das *Blitzbündel,* die *Hand* und die *Speerspitze* vertreten, davon Kreis und Hand nur je einmal. Letztere hat hier eine von der sabäischen abweichende Gestalt und gleicht weitgehend der (bei GrGS, S. 45, Abb. 107 abgebildeten) „Messinghand von einer persischen Fahnenstange"; sie steht am Ende der oben erwähnten Bauinschrift des ʿAṯtar-Tempels, die wir dank M. Tawfik nun in ausgezeichneten Photographien kennen, und gehört wohl dem ʿAṯtar šarqān zu, unter dessen Schutz der Bau gestellt wird. Die Hand hat hier die Finger nach oben gerichtet und steht auf einer Stange, die unten in einem rechteckigen Sockel ruht.

Der Kreis steht zusammen mit vier anderen Symbolen bei der Bauinschrift (RES 2976) eines Turmes in Barāqiš (Yaṯīl). Die Mitte dieser Gruppe nimmt eine Schlange ein, die wir als das Symboltier des Wadd kennenlernen werden. Rechts und links außen steht je ein ʿAṯtar-Symbol: Tor und ʿAṯtarmono-

gramm. Zwischen letzterem und der Schlange ist das Blitzbündel, symmetrisch dazu auf der anderen Seite (rechts) der Kreis. Eine Gottheit ist in der Inschrift nicht erwähnt. Eine Reihe von sieben Kreisen steht auch auf einem Türpfosten des ʿAṯtar-Tempels bei Maʿīn (Qarnāwu) zuoberst, über Reihen von Steinböcken (s. Abb. 9). In Saba' haben wir den Kreis der Sonnengottheit zugeordnet; das ist in Maʿīn Nakraḥ.



8. Minäische Symbole (RES 2976): ʿAṯtar-Monogramm, zweistrahliges Blitzbündel, Schlange, Kreis, Torsymbol

Das Blitzbündel ist in Maʿīn zweistrahlig und geradlinig, gleicht somit dem Schriftzeichen für *h*[175]. Seine Zuordnung ist hier nicht ganz eindeutig. Grohmann faßt es als Symbol des Nakraḥ auf, was vor allem durch die oben beschriebene Anordnung der fünf Symbole von RES 2976 nahegelegt wird. Er hält allerdings Nakraḥ für die minäische Entsprechung des 'Almaqah, dem er in Saba' ebenfalls das Blitzbündel zuordnet. Nun treffen aber beide Voraussetzungen, wie wir gesehen haben, nicht zu. Es bleibt demnach allein die Symmetrie der Symbolgruppe als Anhaltspunkt; dazu vielleicht noch die Gruppen von RES 3535 (ʿAṯtarmonogramm, Blitzbündel, Schlange) und des Delos-Altares (s. Anm. 175), durch welche die Trias repräsentiert wäre. Andererseits wird in den Anrufungen neben ʿAṯtar ḏū-Qabḍᵐ sehr häufig ʿAṯtar ḏū-Yuharriq genannt, den wir als die mit der Bewässerung der Felder in Beziehung stehende ʿAṯtar-Gestalt gedeutet haben. Sollte das Blitzbündel nicht auch in Maʿīn diesem ʿAṯtar zugeordnet sein? Es würde jedenfalls zu ihm eher passen als zur Sonne.

Die Speerspitze ist wie in Saba' nur selten auf Inschriftensteinen vertreten[176]. Dagegen ist auf einem reich mit Reliefschmuck versehenen Türpfosten des ʿAṯtar-Tempels in Maʿīn neben anderen symbolischen Darstellungen im mittleren Feld eine Reihe von neun Speerspitzen angebracht; sie

175 Der „Becher" des *h* kann dabei unten eckig oder gerundet sein. – Ein dreistrahliges Blitzbündel ist einmal, auf dem Altar von Delos, neben Schlange und Tor, bezeugt. – Zum minäischen Blitzbündel vgl. GrGS, S. 23, 53 f.

176 RES 2812 (kleines Fragment) und sehr wahrscheinlich auch am Ende von RES 2829 neben dem Blitzbündel, wie aus der Photographie bei *M. Tawfik*, Mon. I, Tf. 21, Abb. 38 f., zu ersehen ist; möglicherweise könnte es jedoch auch das Schlangensymbol sein (das obere Ende ist etwas undeutlich und die senkrechte Linie nicht ganz gerade).

haben einen kurzen Schaft ohne Querstrich und sehr langgezogene Spitzen. Auf ähnlichen Steinen in Haram (el-Ḥazm) fand Fakhry ebenfalls Speerspitzen[177]. Das Symbol ist wie in Saba' ein ʿAṯtar-Symbol (s. Abb. 9).

c. Qatabān und Ḥaḍramaut

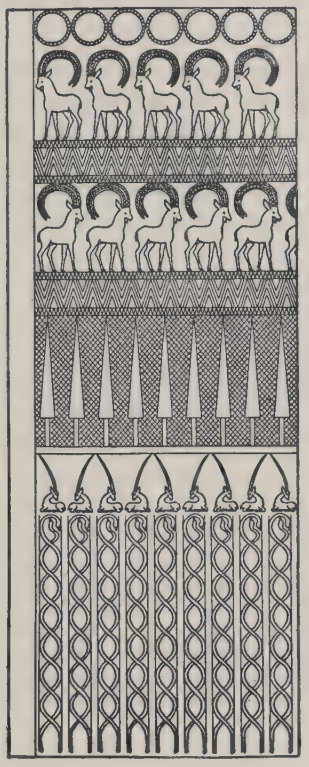
Aus diesen beiden Bereichen kennen wir nur wenige Symbolzeichen, was mit der relativen Dürftigkeit des Quellenmaterials zusammenhängen mag. In *Qatabān* sind das *Blitzbündel,* das *Kreuz* und die Gruppe *Mondsichel und Scheibe* bezeugt. Diese Gruppe repräsentiert wie in Saba' das Götterpaar „Viertelmond und Sonne", das auch hier immer gekoppelt erscheint. Die beiden anderen stehen nebeneinander über einem Stierkopf rechts und links (in Spiegelstellung) von einer Bauinschrift, die von der Anlage einer Paßstraße „auf Befehl des ʿAmm ḏū-šaqīr" berichtet (RES 4328). Das Blitzbündel allein, das in Qatabān dreistrahlig mit geradem Ansatzstrich ist, findet sich auch rechts und links einer anderen Bauinschrift, die am Ende eine Schutzformel *(rṯd)* enthält mit den Götternamen ʿAṯtar, ʿAmm und Waddᵐ (Ja 405). In beiden Fällen hat das eine Blitzbündel einen schräg nach oben gerichteten Ansatzstrich am unteren Ende des senkrechten Schaftes, das andere einen solchen an dessen oberem Ende, der jedoch schräg nach unten weist. Was diese Ansatzlinie zu bedeuten hat, ist vorläufig unklar. Es besteht kein Grund dagegen, daß auch in Qatabān das Blitzbündel ein ʿAṯtarsymbol war. Wenn ʿAṯtar auch in RES 4328 nicht mit Namen genannt ist — in der zweiten Inschrift erscheint er in der *rṯd*-Formel an erster Stelle —, so liegt es doch nahe, daß man mit Hilfe des Symbols die gebaute Straße unter seinen Schutz stellte. — Das Kreuz hatten wir in Saba' als ein Symbol des Mondgottes erkannt; in Qatabān wird es somit dem ʿAmm zugeordnet sein. Bei der erwähnten Bauinschrift, die bisher das einzige Zeugnis seines Vorkommens ist, besteht das Kreuz nicht aus zwei gekreuzten Linien, sondern aus zwei gegeneinander gekrümmten, wie wir dies auch gelegentlich beim Schriftzeichen für *t* finden.

Aus *Ḥaḍramaut* kennen wir bisher nur *Mondsichel und Scheibe,* und zwar von einem Stein mit Inschrift aus dem Sīn-Tempel Maḏāb in *Ḥureiḍa* (G. Caton Thompson, The Tombs and Moon Temple of Hureidha, Inschrift Nr. 49 auf Pl. 68/1), wo es zwischen je zwei Antilopenköpfen steht. Die Sonnenscheibe ist hier im Verhältnis zur Mondsichel klein und durch einen senkrechten Balken mit dieser verbunden. Wenn wir auch hier das Symbol in derselben Weise wie sonst deuten dürfen, so repräsentiert der Reliefschmuck des Steines die Trias.

177 Wtb. d. Myth., Tf. II/5; *A. Fakhry,* Arch. Journ. I, S. 113 ff.

2. Symboltiere

Zu den ältesten Symboltieren zählen der Steinbock, die Antilope und der Stier. Die beiden letztgenannten Tiere werden fast ausschließlich durch ihre Köpfe repräsentiert; jedenfalls im Zusammenhang mit Inschriften kommen Vollbilder nicht vor, wohl aber kennen wir Stiere von Reliefs und als Vollplastiken.



9. Reliefschmuck auf einem Türpfosten des Tempels des ʿAṯtar ḏū-Qabḍ in Qarnāwu

Der *Steinbock* wird in mannigfacher Weise abgebildet, liegend, stehend, schreitend, auf den Hinterbeinen aufgerichtet, meistens im Profil, stehend auch en face[178]. Immer sind die stark gekrümmten Hörner besonders betont und wirken oft überdimensional; sie sind offensichtlich das Wichtigste an dem ganzen Tier. Die liegenden, stehenden und schreitenden Steinböcke wer-

178 Abbildungen: einige Beispiele in Wtb. d. Myth., Tf. II; Hinweise auf weitere ebda., S. 536 ff. – GrGS, S. 56 ff.

den häufig in größerer Anzahl, neben- oder übereinander in Reihen angeordnet, dargestellt — auch hier wieder die Wiederholung des symbolischen Zeichens. Der Steinbock ist als „Mondtier" bekannt und gehört auch in Südarabien zweifellos zum Mondgott. In Saba' erscheint er speziell den Mondgestalten 'Almaqah, Ta'lab und wahrscheinlich auch Samā' zugeordnet. In Ma'īn gehört er jedenfalls zu Wadd, vielleicht zu einer seiner speziellen Gestalten; wir kennen ihn hier nur von Reliefs ohne Inschrift (s. Abb. 9). In Qatabān ist er aus Graffiti bekannt, in denen er auch in anderen Gegenden sehr häufig abgebildet wird; sie erwähnen mehrfach 'Amm. In Ḥaḍramaut ist ein Säulenkapitell aus Ḥuṣn el-'Urr, einer antiken Tempelruine, von besonderem Interesse; auf einer Seite dieses Kapitells sind Steinböcke in allen vorhin genannten Stellungen dargestellt, dazwischen eine menschliche Figur mit einem Stab in der Hand und Steinbockhörnern oder einer ganzen Steinbockmaske auf dem Kopf. Diese Figur erinnert an die Tänzer des heute noch in Ḥaḍramaut geübten Steinbocktanzes, die Steinbockhörner auf dem Kopf tragen — wohl zweifellos ein Rest einer uralten Kultübung, die vermutlich auf dem Kapitell dargestellt ist. Auch auf Gebäuden sind vielfach Steinbockhörner angebracht, jedenfalls als Apotropaion[179].

Die *Antilopenköpfe* wurden bereits mehrfach erwähnt. Charakteristisch sind auch hier die „lyraförmigen" Hörner, zwischen denen gewöhnlich der „Donnerkeil" eingefügt ist. Zu den ältesten Zeugnissen für Antilopenköpfe gehören die Steine vom Tempel des 'Aṯtar ḏū-Ḏībān am Ǧebel el-Lauḏ (Ry 585, 586)[180]. Sie bilden dort, in einer Reihe angeordnet, den oberen horizontalen Teil des Rahmens der Inschrift, während diese rechts und links von einer Reihe liegender Steinböcke begrenzt ist. 'Aṯtar und 'Almaqah, die in dem Heiligtum verehrt wurden, sind also auch durch die Reliefs repräsentiert. Unter der älteren der beiden Inschriften stehen außerdem noch Blitzbündel und Doppelgriffel.

Antilopenköpfe neben dem Totschläger (CIH 491, RES 3651, Münzen bei D. H. Müller, Hofm., Tf. XIV, Nr. 24—27) wurden bereits erwähnt. Für sich allein steht der Kopf sehr wahrscheinlich zu Beginn der an 'Aṯtar gerichteten Inschriften CIH 422, 430, 436, 439 (alle sabäisch) und 440 (minäisch), er ist dort jedoch nicht vollständig erhalten. Die Lyraform der Hörner ist gelegentlich etwas vereinfacht, indem die Spitzen in einfacher Krümmung nach außen weisen, doch sind sie eben dadurch von den Mondsichel-Hörnern des Stieres auf den ersten Blick zu unterscheiden[181].

179 Vgl. z. B. *Rathjens*, Sab. I, S. 152, Phot. 65, 66.
180 *G. Ryckmans*, Inscr. s.-ar. 17, Mus. 72, pl. II.
181 Ein Beispiel ist der sog. Bulawayo-Stein (CIH 458), wo die beiden Köpfe, ein größerer und ein kleinerer, Antilopenköpfe, nicht Stierköpfe sind (letzteres noch irrtümlich in Wtb. d. Myth., S. 487, zu Abb. 3); auch CIH 595 (Bd. II, Tf. 35) kann (u. a.) hier verglichen werden, ein Antilopenkopf neben Blitzbündel und Doppelgriffel; s. Abb. 10.

In Qatabān ist uns dieses Symbol des ʿAṯtar bisher nicht begegnet. In Maʿīn ist auf dem schon mehrfach zitierten Reliefstein aus dem ʾAṯtar-Tempel von Qarnāwu im zweiten Teil von unten eine Reihe liegender Antilopenpaare dargestellt. Die Tiere liegen voneinander abgewandt, haben jedoch ihre Köpfe anmutig nach hinten gewendet, so daß sie einander zugekehrt sind. Die langen säbelförmigen Hörner bilden so dieselbe Figur wie die nach außen gebogenen Hörner der Antilopenköpfe. Auch auf den ähnlichen Reliefsteinen aus Haram (el-Ḥazm) sind solche Antilopenpaare dargestellt (Fakhry, Arch. Journey I, S. 144 f. und Fig. 101 Mitte). Zwei Bauinschriften aus Qarnāwu (Tawfik 4 und 5) zeigen Antilopenköpfe der üblichen Art. In Ḥaḍramaut bildet eine Reihe von Antilopenköpfen die Umrahmung des oben (S. 310) erwähnten Inschriftensteines aus Ḥureiḍa.

Wie bei Steinbock und Antilope sind auch beim *Stier* die Hörner das Wichtigste; sie haben hier die Gestalt der Mondsichel und weisen ihn schon dadurch als Mondtier aus. Die Stierköpfe tragen zwischen den Hörnern den „Donnerkeil", der wohl von den (älteren) Antilopenköpfen übertragen sein dürfte. An Vollbildern von Stieren sind derzeit einige Reliefs bekannt[182]. Auch zu beiden Seiten eines der Eingänge in das Heiligtum ʾAwwām waren einst Stierfiguren angebracht, deren Spuren auf einer Seite noch sichtbar sind. Bei den Ausgrabungen in Mārib, in Ḍofār und in Äthiopien kamen vollplastische Stierfiguren zutage, die wohl als Votivgaben an den Mondgott gedient hatten; an allen drei Stellen handelt es sich um Heiligtümer dieses Gottes.

Im übrigen sind die Stier*köpfe* zahlreicher vertreten. Sie sind nicht nur als Reliefs, allein oder zusammen mit anderen symbolischen Zeichen, auf Inschriftensteinen und Altären angebracht; auch plastisch gearbeitete Stierköpfe sind häufig an flachen Steinen mit einer Rinne an der Oberseite, die über den Kopf läuft und als Abflußrinne fungiert, sei es bei Altären, sei es bei Dachtraufen. Daß der Stierkopf im Laufe der Zeit ein beliebtes Apotropaion geworden ist, läßt nicht nur die Häufigkeit seiner Anwendung zu den verschiedensten Zwecken erkennen, sondern wird etwa in dem Relief mit Inschrift CIH 695 direkt ausgesprochen; unter zwei schön gearbeiteten Stierköpfen verschiedener Größe steht zu lesen: „Zauberschutz des ʾIlzaʾd und seines Bruders Halqah, derer von Ḥabʾat".

Aus Ḥenu ez-Zireir in qatabanischem Gebiet kennen wir schon seit Glaser ein Relief mit zwei gegenständigen Stieren, zwischen ihnen Mondsichel und Scheibe und die „magische Formel" *wd-ʾb* („Wadd ist Vater"), über jedem Stier ein Name[183]. Halbplastische Stierköpfe sind mehrfach auf

182 Siehe Wtb. d. Myth., S. 539.
183 Eine Photographie des vollständigen Steines bei *G. Ryckmans*, Inscr. s.-ar. 8, Mus. 62, 1949, pl. VIII (Ry 393); bei GrGS, Abb. 95, nur die unvollständige Zeichnung Gl 1426.

qatabanischen Totenstelen angebracht[184], wo sie eine apotropäische Funktion haben.

Von Maʿīn sind anscheinend weder Stierköpfe noch sonstige Stierdarstellungen bekannt. Dort scheint der Stier durch ein anderes Mondtier, die *Schlange*, ersetzt zu sein. Diese ist zwar nicht auf Maʿīn allein beschränkt; wie der Gott Wadd, dem sie zugehört, ist sie auch anderswo vertreten, aber begreiflicherweise in dem Gebiet, wo er der Reichsgott ist, besonders häufig. Bei der Bauinschrift eines Wadd-Tempels (RES 3019 = Gl 1316; GrGS, Abb. 130) steht neben dem Bild einer Schlange der Gottesname Wadd, so daß diesfalls über die Zuordnung kein Zweifel besteht. Auf Inschriftensteinen erscheint die Schlange meist in Gesellschaft anderer Symbolzeichen. Prächtige Darstellungen von ineinander geflochtenen Schlangenpaaren sind auf den Türpfosten der Tempel von Qarnāwu (s. Abb. 9) und Haram zu sehen. Auch bei den Ruinen des antiken Nagran wurde neuerdings ein Stein mit einem solchen Schlangenpaar entdeckt[185].

Außerhalb des minäischen Gebietes begegnet die Schlange sowohl in Reliefdarstellungen als auch als Plastik. Diese Plastiken scheinen Gebrauchsgegenstände oder Amulette gewesen zu sein. In den Reliefs erscheint die Schlange meist zusammen mit anderen Symbolen, so vor allem mit einem Adler. Wir kennen zwei (vielleicht drei) Reliefs mit einem Adler, der von zwei Schlangen angegriffen wird — eine Kampfszene, wie sie auch sonst mehrfach zwischen Symboltieren dargestellt wird, der jedenfalls ein Mythos zugrunde liegt. Die Kämpfe spielen sich häufig, wie auch hier, zwischen Sonnen- und Mondtieren ab (Löwe und Stier, Adler und Schlange). Auch die Schlange in den Fängen eines Adlers, wie sie auf ḥaḍramautischen Münzen und auf einer sabäischen Gemme zu sehen ist, gehört wohl in diesen selben Vorstellungskreis[186].

Einen sehr schönen Reliefstein mit zwei Schlangen, deren Köpfe gegeneinander aufgerichtet sind, fand Brian Doe auf ehemals qatabanischem Gebiet[187]. Sonst sind m. W. aus Qatabān keine Schlangendarstellungen bekannt; dem Gott Wadd aber sind wir auch dort begegnet, und die magische Formel Wadd-ʾab ist dort ebenso bekannt wie anderswo.

184 Abbildungen verzeichnet bei *M. Höfner*, Altsüdarabische Stelen u. Statuetten (Festschr. A. E. Jensen), S. 229; vgl. ebda., S. 218, 2 und Tf. 3, 2.

185 Eine Photographie des Steines erhielt ich liebenswürdigerweise von Frau *Dr. Ureni Middendorp*, Zürich, die bei einer Rotkreuzstation in dieser Gegend tätig war. Es sei ihr auch an dieser Stelle dafür herzlich gedankt. Auch Steinböcke und ein Pferd (dazu siehe später) sind dort dargestellt.

186 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 491. Die dort unter 2. angeführten Stücke sind richtig unter 1. einzureihen, denn in beiden Fällen handelt es sich um eine Schlange, nicht um die Mondsichel; zur Gemme siehe zuletzt *J. Walker* in Mus. 75 (1962), S. 455 ff. und pl. XI. — Vgl. außerdem GrGS, S. 71 ff., und die Abbildungen der minäischen Stücke, S. 52 ff.

187 Für die Zusendung einer Photographie dieses Steines sage ich ihm auch hier bestens Dank.

Im Zusammenhang mit der Schlange wurde bereits der *Adler* erwähnt. Außer den schon bei dieser Gelegenheit genannten Darstellungen eines Kampfes zwischen Adler und Schlange sind noch folgende von Interesse. Die Umrahmung der Grabinschrift CIH 442 bildet eine Weinranke, die von einem oben in der Mitte befindlichen Adler auszugehen scheint. Der Adler ist auch hier, wie gewöhnlich, mit gespreizten Flügeln dargestellt. Mehrfach sind Vögel in den Weinranken sitzend und an den Trauben pickend auf Weinrankenreliefs zu sehen. Ob diese Vögel Adler sein sollen, ist nicht sicher festzustellen; bei einigen, die einen mächtigen Schnabel haben und relativ groß sind, wäre dies möglich. Da die anderen mit Weinranken kombinierten Tiere Symboltiere sind, liegt die Annahme nahe, daß auch die Vögel – wenigstens ursprünglich – Adler waren.

Interessanter noch sind zwei Relieffragmente unbekannter Herkunft[188]. Beide zeigen einen Adler (oder Geier) über einem Tier, das wohl als Steinbock (eventuell als Gazelle oder Wildziege) anzusehen ist. Der Raubvogel scheint das Tier mit den Fängen zu packen. Somit hätten wir es hier mit einer analogen Kampfszene zwischen Sonnen- und Mondtier zu tun, wie wir sie bereits zwischen Adler und Schlange kennengelernt haben.

Die erwähnten Reliefdarstellungen, vor allem die Kampfszenen zwischen Adler und Schlange, scheinen darauf hinzuweisen, daß wir auch in Südarabien, wie in anderen Kulturbereichen, den Adler als Symboltier der Sonne aufzufassen haben. Man könnte auch an den Gott Nasr^{m} (bzw. den qatabanischen Nusūr) denken, zu dem S. 279 und 286 zu vergleichen ist. Es wäre dies allerdings der einzige Fall, daß einer offensichtlich speziellen und relativ spät bezeugten Gottheit ein Symboltier zugeordnet ist; man müßte dann, wie schon oben angedeutet, den Gott Nasr^{m}/Nusūr als eine Erscheinungsform der Sonnengottheit ansehen, was freilich nicht ohne Schwierigkeit möglich ist (s. o. S. 279).

Der Sonne gehören noch zwei andere Symboltiere zu, der *Löwe* und das *Pferd*. Löwendarstellungen sind fast nur aus Erzeugnissen der Kunst bekannt. Wenn wir den Löwen zur Sonne in Beziehung setzen, so vor allem auf Grund jener beiden Reliefs, die einen Kampf zwischen Löwen und Stier abbilden[189] und die wir in Parallele stellen können zu den Kampfszenen zwischen Adler und Schlange. Auch außerhalb Südarabiens ist der Löwe ein Sonnentier; in Babylonien allerdings ist er der Ištar heilig, in Syrien und Palmyra der Atargatis. In Südarabien geben die Inschriften keinerlei Anhaltspunkte für eine bestimmte Gottheit; die einzige Inschrift mit der Darstellung eines Löwen (mit einem Baum) ist eine Bronzetafel aus ʿAmrān[190], doch zeigen

188 Siehe *H. Th. Bossert*, Altsyrien, Abb. 1284 (Museum Istanbul); *C. Conti Rossini*, Dalle rovine di Ausan (Dedalo VII, 1927), S. 742, Abb. rechts oben (Sammlung Kaiky Muncherjee, Aden).
189 GrGS, S. 69, Abb. 180; *Rathjens-Wissmann*, Vorislam. Altert., S. 60, Phot. 28.
190 GrGS, S. 68, Abb. 176.

gerade diese Tafeln so mannigfachen Reliefschmuck, daß man nicht auf eine Beziehung dieser Bilder zu 'Almaqah ḏū-Hirrān schließen darf, dem die Bronzetafeln geweiht sind. — Inwieweit die beiden gegenständigen halbplastischen Figuren von Löwinnen mit dem darauf reitenden Knaben Symbolcharakter haben, ist schwer zu beurteilen. Sie waren offenbar an einem Haus in Timnaʿ angebracht, wo sie bei den Ausgrabungen der amerikanischen Expedition gefunden wurden. Man hat in dem Knaben ʿAṯtar gesehen und die Figuren als Darstellung eines Kampfes des ʿAṯtar mit der Sonne gedeutet. Obwohl die Löwinnen sich in Kampfstellung befinden, d. h. eine Vordertatze erhoben haben, stößt eine Deutung in dem erwähnten Sinn auf Schwierigkeiten. Die Löwenreiter-Plastiken zeigen starken hellenistischen Einschlag; welche Vorstellungen man in Südarabien damit verbunden hat, ist ungewiß [191].

Vom Pferd kennen wir nur wenige Darstellungen: einen Pferdekopf auf einer Gemme, auf der er mit drei anderen Tierköpfen (Löwe, Ziege, Schaf) um Mondsichel und Scheibe gruppiert ist (GrGS, S. 40, Abb. 92), und einige Pferdeplastiken. Von den letzteren trägt die eine eine Inschrift, die die Figur als Weihgabe für ḏāt-Baʿdān bezeichnet. Da aber auch anderen Gottheiten nach Ausweis einiger Votivinschriften Pferdefiguren gewidmet werden, ist jenes Pferd mit Inschrift noch kein zwingender Grund für die Zuweisung zur Sonne. Außerhalb Südarabiens ist das Pferd allerdings als Sonnentier bezeugt. Dazu kommt, daß auf einem Kalksteinplättchen, das C. Rathjens in Ṣanʿā gekauft hat, ein Pferd im Kampf mit einer Schlange dargestellt ist [192]; dazu ist an die früher erwähnten Kampfszenen zwischen Sonnen- und Monttieren zu erinnern.

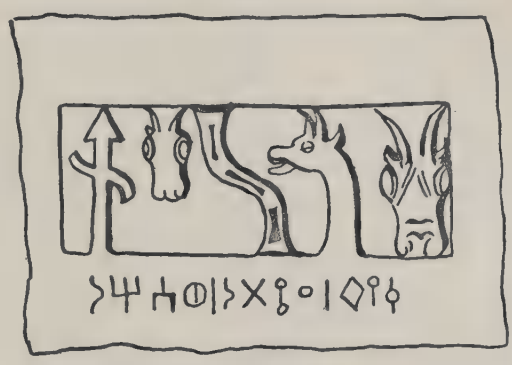
Wenn die Zuordnung von Löwe und Pferd zur Sonne somit immerhin ziemlich wahrscheinlich ist, so sind wir bei der *Sphinx* völlig im unklaren. Es gibt in Südarabien nur wenige Darstellungen dieser Fabelwesen. Es sind löwenähnliche Tiergestalten mit Flügeln und Menschenköpfen, gewöhnlich in Kampfstellung (wie auch andere Tiere häufig), einmal zusammen mit dem Baum [193].

Ebenso ist auch die Zuordnung des *Straußes* unbekannt, der auf den Türpfosten von Haram unter anderen Symbolen und Symboltieren dargestellt ist, desgleichen auf einem Relieffragment von demselben Fundort [194]. Wir wissen auch nicht, ob der Strauß als Symboltier etwa auf Maʿīn beschränkt ist; vorläufig hat es diesen Anschein.

Als letztes Symboltier ist noch der *Drache* zu erwähnen, der, wie die Anti-

191 Vgl. *Bowen-Albright*, Arch. Disc., S. 155 ff. und Abb. 97–115; außerdem ebda., S. 190, dazu Wtb. d. Myth., S. 532.
192 *Rathjens*, Sab. II, S. 136, Fig. 204; dazu Sab. III, S. 42, Nr. 117.
193 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 535 f., und die dortigen Nachweise der Abbildungen.
194 *A. Fakhry*, Arch. Journey I, S. 144 f., Fig. 101; III, Pl. LXIII.

lope, lediglich durch seinen Kopf repräsentiert wird. Der Drachenkopf, der dem des babylonischen Fabelwesens sehr ähnlich ist, ist Symbol des Gottes Saḥar, den wir als eine Gestalt des ʿAṯtar erkannt haben. Er erscheint auf einem Relief rechts und links neben einer Reihe von fünf Stierköpfen (GrGS, S. 10, Abb. 10) auf dem schon einmal erwähnten „Bulawayo-Stein" (CIH 458)



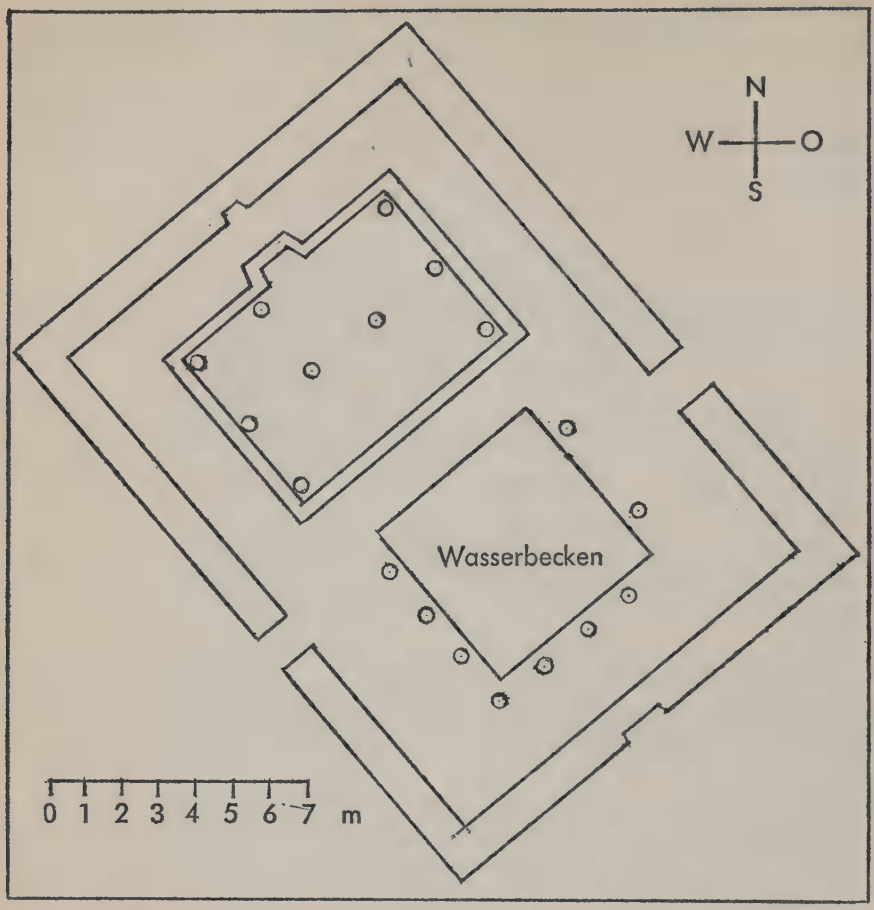
10. Göttersymbole von CIH 458 (Bulawayo-Stein): Speerspitze, Antilopenkopf, Totschläger, Drachenkopf, Antilopenkopf

neben Speerspitze, Antilopenköpfen und Totschläger, schließlich zu Beginn der Inschrift CIH 457, die an ʿAṯtar und Saḥar gerichtet ist; diese Götter sind auch auf dem Bulawayo-Stein genannt. In den Hals des Drachen sind in zwei Fällen zwei Querbalken eingefügt und ein dritter bildet unten den Abschluß. Die leicht gebogenen Hälse erinnern so an gewisse Formen des Totschlägers. Darauf hat bereits Grohmann hingewiesen und in diesen Darstellungen eine Kombination von Drachenkopf und Totschläger gesehen; wir hätten demnach hier abermals ein ʿAṯtar- und ein ʾAlmaqah-Symbol kombiniert.

IV. Die Kultstätten

Im Zusammenhang mit den Göttern wurden bereits gelegentlich Kultstätten erwähnt. Ein sehr altes Heiligtum ist allem Anschein nach das des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān auf jenem Hügel bei Ṣirwāḥ in Arḥab, auf dem sich noch heute der Versammlungsplatz des Stammes Arḥab, Ḥaǧar Arḥab genannt, befindet[195]. Nahe bei diesem „(heiligen) Stein der Arḥab" fand E. Glaser die

195 WGL, S. 374 ff., bes. 380; S. 375 eine Grundriß-Skizze des Tempels, S. 377 f. eine genaue Beschreibung; zur Datierung s. S. 382; s. auch hier Abb. 11.



11. Plan des Tempels des ʿAṯtar dū-Dībān in Ṣirwāḥ (Arḥab). Die durch kleine Kreise bezeichneten noch erhaltenen Säulen sind teils acht-, teils sechzehnkantig; ihre Höhe beträgt 3,5 m

Reste eines vorislamischen Tempels. Ein Mauerrechteck, außen etwa 14,5× 20 m, dessen Längsachse NW–SO verläuft, umschließt einen Hof mit einem viereckigen, jedenfalls ursprünglich überdachten Gebäude, in dem wir wohl das eigentliche Heiligtum zu sehen haben. Vor dieser Cella lag ein quadratisches, von Säulen umstandenes Wasserbecken von 7,5 m Seitenlänge. Auch im Innern der Cella standen Säulen. Die Eingänge lagen an den beiden Langseiten der Außenmauer, etwas aus deren Mitte gerückt und nicht genau einander gegenüber. Die letzte Bauphase des Tempels, in der er die eben beschriebene Gestalt erhielt und in der spätestens das Wasserbecken angelegt

wurde, dürfte um 100 n. Chr. zu datieren sein; wir werden darauf noch zurückkommen. Es ist jedoch durchaus möglich, daß er im wesentlichen von alters her so aussah und daß auch schon früher dort ein Teich vorhanden war; der Name ḏū-Ḏībān legt dies sogar nahe (s. o. S. 244). Über die besondere Stellung der Priester dieses Tempels wird später noch zu sprechen sein.

Einen zweiten Tempel hatte ʿAṯtar ḏū-Ḏībān am Fuß des Ǧebel el-Lauḏ in Ḫartūm es-Sūd im Ǧauf[196], dessen Ruinen erst vor wenigen Jahren bekannt wurden. Es dürfte ein „Tochtertempel" dessen von Arḥab sein. Die älteste der dort gefundenen Inschriften wird „645" datiert. Diese sowohl wie eine jüngere aus dem Ende der Mukarrib-Zeit („410") haben prächtigen Reliefschmuck. Aus einem anderen Text, der dem Alter nach zwischen diesen steht, erfahren wir, daß auch ʾAlamqah in diesem Tempel einen „Wohnsitz" hatte; die Verehrung mehrerer Götter in einem Heiligtum ist in Südarabien keine Seltenheit. Die Reliefs zeigen denn auch Symbole des ʿAṯtar und des ʾAlmaqah, Antilopenköpfe und Steinböcke (s. oben S. 312).

Der Tempel beim Ǧebel el-Lauḏ war ebenfalls ein Rechteckbau und scheint eine sehr ausgedehnte Anlage gewesen zu sein, deren Areal auf „wenigstens 1 ha" geschätzt wird[197]. Das scheint im Vergleich mit anderen Tempeln außergewöhnlich viel, und wenn die Schätzung richtig ist, so wäre das die größte kultische Anlage, die bisher aus Südarabien bekannt geworden ist.

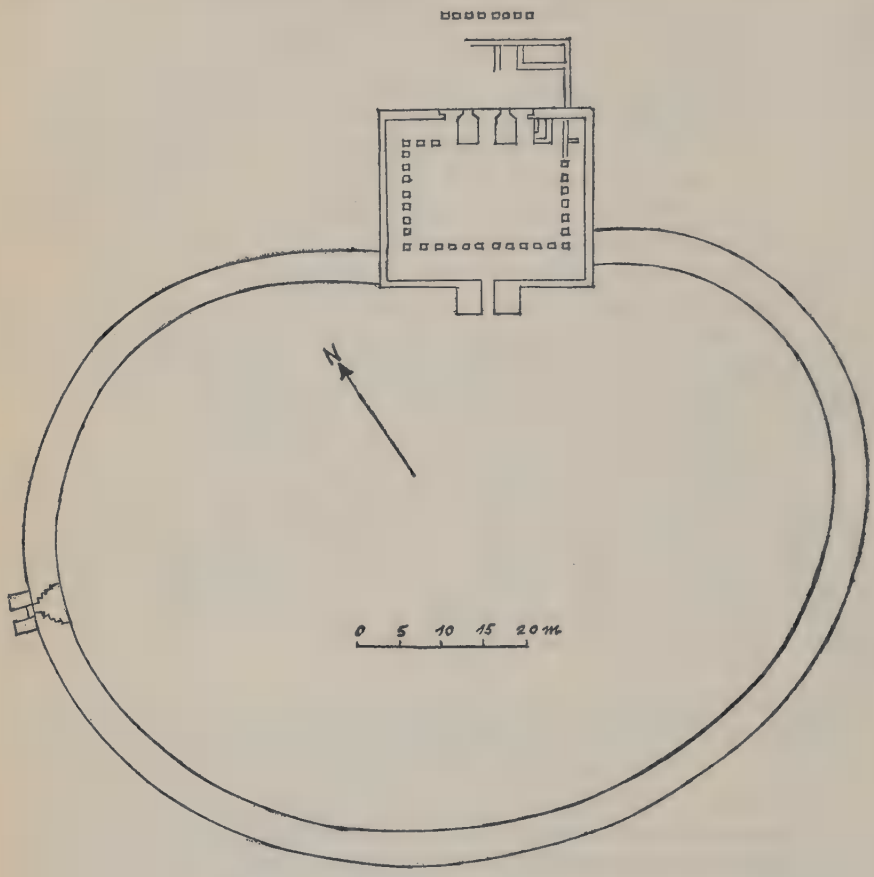
Beide Tempel des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān scheinen im Laufe der Zeit ihre Bedeutung eingebüßt zu haben. In Arḥab war die Ursache vermutlich das Aufkommen der Hamdaniden und damit die Ausbreitung der Verehrung ihres Patrones Taʾlab, dessen zentrale Kultstätten der des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān dicht benachbart lagen, im Ǧauf zu einem wesentlich früheren Zeitpunkt (um 400 v. Chr.) die Verselbständigung Maʿīns. In späterer Zeit besaß ʿAṯtar ḏū-Ḏībān anscheinend einen Tempel in Mārib, von dem aber nichts Näheres bekannt ist.

Zwei Personendedikationen an ʿAṯtar ḏū-Farʿat^{m} lassen, wie schon oben (S. 243 f.) bemerkt, in oder bei dem heutigen Ǧiṯwat Āl-Ǧerādān, etwa 10 km nordöstlich von Mārib, eine Kultstätte dieses Gottes vermuten. Auch hier scheinen andere Götter neben ʿAṯtar verehrt worden zu sein, denn auch eine Personenwidmung an Bašām^{m} und Wadd^{m}, die wir als Gestalten des Mondgottes erkannten, wurde an demselben Ruinenort gefunden (s. S. 248). Außerdem kennen wir durch Glaser noch zwei weitere Inschriften[198] von dort; die eine mit sehr altertümlicher Schrift scheint ein Grabdokument zu sein, die andere, deren Duktus in die ausgehende Mukarrib-Zeit weist, handelt von

196 WGL, S. 210, Abb. 3, und S. 247–253; Abbildungen der Ruinen und der Inschriften bei *G. Ryckmans*, Inscr. s.-a. 17, Mus. 72 (1959), Pl. 1, 2.
197 WGL, S. 246 f.
198 Gl 1136 und 1138, noch unediert.

Bewässerungsanlagen. Das alles paßt sehr gut zu einer Tempelanlage (vgl. etwa die Inschriften aus Ǧidfir ibn Muneiḫir, S. 247).

An alten Kultstätten des ʾAlmaqah kennen wir vor allem die drei großartigen Tempel in Mārib, in Ṣirwāḥ (Ḫaulān) und in el-Mesāǧid. Von allen drei Tempeln sind Bauinschriften eines der ältesten theokratischen Herrscher, des Mukarrib Yadaʿʾīl Ḏarīḥ („670" v. Chr.), erhalten.



12. Plan des ʾAlmaqah-Tempels ʾAwwām bei Mārib

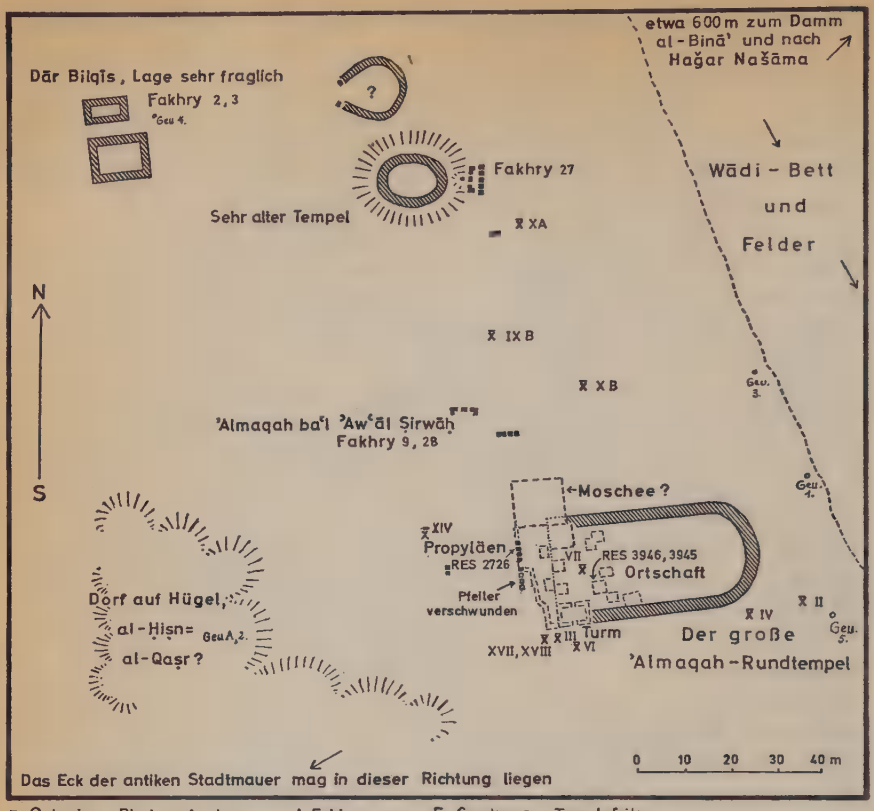
Der Tempel von Mārib ist eines der eigenartigsten Bauwerke, die uns aus Südarabien bekannt sind. Er liegt gegenüber der Stadt am anderen Ufer des Wādī Ḏanah, über das wahrscheinlich einst eine Brücke führte. Der antike Name des Baues, den die heutigen Bewohner Maḥram Bilqīs nennen, war ʾAwwām (so die üblich gewordene Aussprache des inschriftlichen *ʾWM*) und

bedeutet etwa „Versammlungsplatz“ oder „Zuflucht“. Tatsächlich scheint in der späteren Zeit der vielen Kämpfe der Tempel als „Zuflucht“, sogar bei militärischen Aktionen, gedient zu haben[199]. Dazu war der Bau auch bestens geeignet. Er besteht im wesentlichen aus einer Ringmauer in Gestalt einer Ellipse. Ihre Höhe beträgt nahezu 10 m, ihre Dicke mehr als 4 m. Sie ist ohne Mörtel und ohne Klammern aus exakt behauenen Blöcken von 1,25–1,50 m Länge aufgeführt und hatte als oberen Abschluß einst einen Fries, den Glaser 1888 noch zum Teil intakt sah, der aber inzwischen zerstört wurde. Die Mauer besteht aus einem äußeren und einem inneren Mantel aus Quadern; Quermauern im Inneren halten beide zusammen, die Hohlräume sind mit Schutt ausgefüllt. Die Längsachse der Mauerellipse mißt rund 100 m und verläuft von Ostsüdost nach Westnordwest, die kurze Achse ist etwa 75 m lang; demnach hatte die Ellipse eine Fläche von nahezu 6000 qm. Zwei Tore vermittelten den Zugang ins Innere der Ringmauer. Das kleinere an der Nordwestseite lag der Stadt Mārib gerade gegenüber. Der zweite Eingang an der Nordostseite ist von zwei mächtigen Pylonen flankiert. In diesem Eingang war ein bronzenes Wasserbecken angebracht, mit einer Inschrift aus der Zeit des Mukarrib Yada"īl Ḏarīḥ (Ja 831). Dem Eingang in die Ringmauer ist eine Eingangshalle von etwa 25×20 m Grundfläche vorgebaut. Sie besteht aus einem offenen Hof, der von einem ursprünglich gedeckten Säulengang an drei Seiten umschlossen war, gleicht somit ganz den sonstigen Viereckтempeln. Für den Bau der Eingangshalle, die man ebensogut Tempelhof nennen könnte, werden verschiedene Daten angenommen; leider gibt keine Bauinschrift darüber Auskunft. Wissmann[200] vermutet, daß zur Zeit des Yada"īl Ḏarīḥ, um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr., mindestens schon ein kleiner Vorbau vor diesem Eingang entstand, daß aber die Eingangshalle in ihrer jetzigen Gestalt jünger ist. Yada"īl Ḏarīḥ erbaute die Ringmauer, wie aus seiner Bauinschrift an der Außenseite hervorgeht, nicht bis zu ihrer vollen Höhe, die sie erst in der Königszeit erhielt. Zu dieser späteren Zeit scheint man auf oder an der Mauer auch Türme errichtet zu haben; vielleicht benützte man die Anlage schon damals zu militärischen Zwecken. Von den Türmen sind keine Reste erhalten, wir erfahren davon lediglich aus den Bauinschriften; vermutlich waren sie aus einem weniger dauerhaften Material, zumindest aber weniger solid gebaut als die Ringmauer. Diese selbst hat Yada"īl Ḏarīḥ allem Anschein nach nicht erstmalig errichtet, sondern auf wesentlich älteren Fundamenten, die tief in den Boden hinabreichen, zum Teil aber schon damals im Sand begraben lagen, wieder aufgebaut.

Die Eingangshalle erhielt wohl etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts

199 So nach Ja 643, Z. 32, und einer noch unpublizierten Inschrift aus Mārib (Geukens – Sanzin); vgl. auch WGL, S. 322, 1. Abs.

200 WGL, S. 288; vgl. außerdem: Arabien. Dokumente zur Entdeckungsgeschichte, Bd. 1, hrsg. v. *O. Baumhauer*, Einltg. von *H. v. Wissmann*, S. 10.



X Ort einer Photoaufnahme von A. Fakhry, ° von F. Geukens. ▪ Tempelpfeiler.
Heutiges Bauwerk. ····· Fragliche Rekonstruktion. H.v.Wißmann

13. Tempelvorstadt von Ṣirwāḥ (Ḫaulān)

v. Chr. ihre jetzige Gestalt. Ein rechteckiger Vorraum vor ihrem dreiteiligen Eingangstor dürfte ebenfalls aus dieser Zeit stammen. Die acht großen Pfeilermonolithe von je 7,5 m Höhe, die in einer Reihe im Abstand von etwa 2 m vor der Außenwand dieses Vorraumes stehen, sind sehr wahrscheinlich älter und wurden wohl zugleich mit dem Wiederaufbau der Ringmauer im 7. Jahrhundert aufgestellt. Solche Pfeilerreihen scheinen in alter Zeit wesentlich zu einem Heiligtum gehört zu haben und hatten wohl irgendwelche Bedeutung im Kult.

Das Innere der Mauerellipse konnte bisher nicht näher untersucht werden. Es ist daher unbekannt, ob dort unter den Sandmassen Gebäudereste verborgen liegen und, wenn ja, welcher Zeit sie angehören. Man hat die elliptische Tempelanlage von Mārib mit einem auch in den Ausmaßen ähnlichen Bau in Zimbābwe in Rhodesien verglichen, der im wesentlichen allein aus der

Ringmauer besteht. A. Grohmann zieht vor allem die elliptischen Kultbauten von Ḫafāǧe und el-ʿObeid zum Vergleich heran und weist auf die Rundkirchen in Äthiopien hin[201].

Die Außenmauer des großen ʾAlmaqah-Tempels in Ṣirwāḥ (Ḫaulān) hat nach Angabe von A. Fakhry die Gestalt eines langgestreckten Rechteckes (etwa 70×24 m), dessen eine Schmalseite apsidenförmig gerundet ist. H. v. Wissmann macht jedoch darauf aufmerksam[202], daß in den westlichen Teil des Mauer-Areals die heutige Ortschaft eingebaut ist, so daß man die Gestalt der Mauer an dieser Seite tatsächlich nicht kennt, es also möglich ist, daß sie auch hier rund gebaut war. Die etwa gleiche Bauzeit mit dem Māriber Rundtempel legt diese Vermutung ebenso nahe wie die Rundung an der Ostseite, obwohl auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen ist, daß wir es hier mit einer Mischform zwischen Rund- und Viereckbau zu tun haben. Wie wir sehen werden, war der dritte große Tempel, den Yadaʿʾīl Ḏarīḥ erbaute, der von el-Mesāǧid, eine rechteckige Anlage. Gründliche archäologische Untersuchungen wären nötig, um diese Fragen zu klären.

Die Bauweise der Mauer, die hier, wie in Mārib, einen offenen Raum umschließt, ist die gleiche wie dort. Ihre Höhe beträgt 10,5 m, der Abschlußfries ist hier noch teilweise vorhanden. An der Westseite sind fünf Pfeilermonolithe von 8,5 m Höhe erhalten. Ihre Anordnung läßt erkennen, daß es auch hier ursprünglich acht waren wie in Mārib; sie wurden wohl ebenfalls zur gleichen Zeit errichtet wie dort. Jedenfalls standen sie vor dem einstigen Eingang[203].

Der dritte große ʾAlmaqah-Tempel, der im 7. Jahrhundert von Yadaʿʾīl Ḏarīḥ erbaut wurde, hieß *MʿRBM* (vielleicht zu arab. *maʿrib*, pl. *maʿārib* „Steinquader") und befindet sich bei dem heutigen Ort el-Mesāǧid südwestlich von Mārib. Die Umfassungsmauer ist hier ein schmales Rechteck in den Ausmaßen 104×37 m. Auch hier ist der Haupteingang durch vorgelagerte Pfeilermonolithe, diesfalls sechs an der Zahl, gekennzeichnet. Die Ecken des Mauerrechteckes sind nach den Kardinalpunkten orientiert, der erwähnte Eingang liegt im SW. Im Innern der Umfassungsmauer finden sich hier Mauerreste, vor allem aber Pfeilerstellungen, die einen überdachten Eingang zu einem Gebäude, wohl einer Cella, vermuten lassen[204]. Von Wasserbecken

201 *A. Grohmann*, Arabien, S. 177 ff. und Abb. 62; zur Beschreibung des Tempels von Mārib vgl. ebda., S. 172 ff., sowie die dort angeführte Literatur.

202 In einem im Druck befindlichen Manuskript, das mir der Verfasser freundlich zur Verfügung stellte, sowie in brieflichen Mitteilungen. Für beides sei ihm auch hier aufrichtig gedankt, desgleichen für die sehr instruktive Planskizze der östlichen Tempelvorstadt von Ṣirwāḥ, die er mir in großzügiger Weise zur Veröffentlichung überließ; s. Abb. 13.

203 Zum Tempel von Ṣirwāḥ vgl. *A. Grohmann*, Arabien, S. 172 u. Abb. 59; dort weitere Literatur.

204 Zum Tempel von el-Mesāǧid vgl. *A. Grohmann*, a.a.O., S. 164 f. und Abb. 54a, sowie die dortigen Literaturangaben.

wird weder in Ṣirwāḥ noch in el-Mesāǧid berichtet, doch besagt dies nichts, da an beiden Stellen nicht gegraben wurde.

In der Ebene von Mārib am rechten Ufer des Wādī Ḏana lagen außer dem Tempel ʾAwwam und dem oben (S. 319) erwähnten ʿAṯtar-Tempel in Ǧiṯwat Āl-Ǧerādān mindestens noch drei weitere Kultstätten. Westlich der Ringmauer von ʾAwwam kennzeichnen sechs in einer Reihe stehende Pfeilermonolithe (einer davon zerbrochen), von den heutigen Bewohnern el-ʿAmāʾid „die Säulen" genannt, den Eingang eines ʾAlmaqah-Tempels namens Barʾān[205]; da dort nicht gegraben wurde, wissen wir über sein Aussehen nichts Näheres. Dasselbe gilt von den Ruinen bei el-Mirwāṯ südsüdöstlich von Mārib, wo vier Säulen und eine von Glaser kopierte Inschrift ebenfalls auf einen ehemaligen Tempel schließen lassen; doch erfahren wir hier weder seinen Namen noch den der Gottheit, die dort verehrt wurde[206]. Der arabische Schriftsteller al-Hamdānī erzählt, daß die vorislamischen Könige in el-Mirwāṯ ihre Sommerresidenz gehabt hätten; doch sind die „Säulen von Mārib", von denen er spricht, gewiß die Reste eines Tempels[207]. Eine weitere Kultstätte ist die des Gottes Haubas, die bereits oben (S. 247) erwähnt wurde. Schließlich darf man mit Glaser (Reise nach Mārib, S. 44 f.) wohl auch in dem Ruinenhügel, der heute noch el-Mikrāb „der Tempel" heißt und genau nordöstlich von ʾAwwām liegt, die Reste eines Heiligtums vermuten, über das jedoch nur Ausgrabungen nähere Aufschlüsse geben könnten.

Die Zahl der Tempel in und um Mārib war gewiß noch größer. Leider ist hier gerade in letzter Zeit viel von den antiken Resten zerstört worden[208].

Auch Ṣirwāḥ (Ḫaulān) hatte, wie Mārib, eine „Tempelstadt" außerhalb seiner Mauern (s. Planskizze, Abb. 13). Hier scheinen in Gestalt einer Ringmauer in Ellipsenform, freilich von viel kleineren Ausmaßen als die von ʾAwwām, mit einem im Osten vorgelagerten Propyläum die Reste einer sehr alten Kultstätte erhalten zu sein, von deren Bestimmung jedoch nichts Näheres bekannt ist. Die einzelnen Pfeiler des Propyläums tragen in sehr altertümlicher Schrift je einen Namen und erinnern damit an die beiden Säulen Yakin und Boʿaz vor dem salomonischen Tempel in Jerusalem. Der Rundbau liegt nördlich des großen ʾAlmaqah-Tempels (s. o. S. 323). Näher an diesem sind die Ruinen eines Heiligtums des ʾAlmaqah, Herrn der Steinböcke von Ṣirwāḥ (vgl. o. S. 262); eine Reihe von fünf Pfeilermonolithen kennzeichnet die Stelle des einstigen Einganges.

205 Vgl. CIH 400 (dazu *Rhod.*, Stud. I, S. 6 f.; *J. Ryckmans* in Mus. 66, S. 351 f.; *A. Jamme* in Mus. 68, S. 317 ff. [Ja 534]); Ja 532, 533, 535; vielleicht stammt auch CIH 401 von dort. Die Schrift von Ja 532 und 533 weist in die ausgehende Mukarrib-Zeit, Ja 535 hat sehr späten Duktus; vgl. Mus. 68, Pl. II, Rückseite.

206 Gl 621 = RES 4782; Glaser kopierte dort außerdem Gl 620 und 739 (= RES 4781, 4815), die beide von Bewässerungsanlagen handeln.

207 Vgl. E. Glasers Reise nach Mārib, hrsg. von *D. H. Müller* u. *N. Rhodokanakis* (= Sammlung Eduard Glaser I, Wien 1913), S. 41.

208 *A. Fakhry*, Arch. Journey, I, S. 89.

Ein jüngerer vorislamischer Tempel, den wir relativ gut kennen, ist das Ta'lab-Heiligtum bei el-Ḥuqqa nördlich von Ṣan'ā, das von Rathjens und von Wissmann ausgegraben wurde. Seine Entstehungszeit ist nicht genau anzugeben, doch ist das 1. Jahrhundert n. Chr. einigermaßen wahrscheinlich, jedenfalls für seine letzte Bauphase (s. WGL, S. 282 unten). Die viereckige Anlage (etwa 28×17 m) erinnert mit ihrem an drei Seiten von einem gedeckten Säulengang umgebenen offenen Hof sehr an das Peristyl des 'Awwām-Tempels und an den Tempel des 'Aṭṭar in Ṣirwāḥ (Arḥab). Die Cella befindet sich dem Eingang gegenüber an der vierten Seite, und auch das Wasser fehlt nicht; doch haben wir hier nicht ein offenes Wasserbecken, sondern eine langgestreckte unterirdische Zisterne mit zwei Öffnungen, einer im Tempelhof und einer außerhalb der Tempelmauern. Pfeiler vor dem Eingangstor wurden hier nicht festgestellt, doch war dem Eingang zur Cella eine Plattform mit Treppe vorgelagert, deren Dach von Säulen getragen wurde[209].

Aus dem *minäischen* Gebiet sind durch neuere Forschungen drei Tempel näher bekannt geworden; Ausgrabungen wurden allerdings nicht vorgenommen. Der eine ist der Tempel des 'Aṭṭar ḏū-Qabḍ außerhalb der Mauern der ehemaligen Hauptstadt Qarnāwu, der den Namen Raṣīf^{m} führte, der zweite ein Tempel innerhalb der Stadt, der dritte, älter als die beiden, ein Tempel des Mutibbnaṭiyān, etwa 300 m außerhalb der antiken Stadt Haram (beim heutigen el-Ḥazm). Alle drei sind rechteckige Anlagen. Besonders hervorzuheben sind die noch relativ gut erhaltene überdeckte Eingangshalle des Tempels Raṣīf^{m} mit ihren drei hintereinanderliegenden, niedriger werdenden Toren und der reiche Reliefschmuck der steinernen Türpfosten an diesem Tempel und dem in Haram. Diese letztgenannte Kultstätte, die in der ausgehenden Mukarrib-Zeit, also noch vor dem Aufkommen von Ma'īn, eine hohe Bedeutung hatte, scheint durch die Verselbständigung des minäischen Reiches und die Gründung von dessen Hauptstadt Qarnāwu, die dicht bei Haram liegt, sehr in den Hintergrund gedrängt worden zu sein[210].

Ein religiöses Zentrum besonderen Ranges muß in Ma'īn die Stadt Yaṯīl (heute Barāqiš) gewesen sein[211]. In den Inschriften werden oft „die Götter von Ma'īn und Yaṯīl" genannt. Fakhry stellte die Reste zweier Tempel fest, gekennzeichnet durch Pfeiler und Steinbalken, doch existierten dort gewiß noch mehr Heiligtümer. In der Oase Raġwān lag eine angesehene Kultstätte der ḏāt-Ḥimyam in dem antiken Kutal^{m} (heute Ḫaribat Su'ūd), das zuletzt

209 Siehe *Rathjens–Wissmann,* Vorislam. Altert., S. 25 ff. (mit vielen Abbildungen); *Grohmann,* Arabien, S. 166 ff.
210 Siehe *Grohmann,* Arabien, S. 157 ff.; WGL, S. 141 (und Register, S. 438 b, 439 b) sowie S. 230, Abb. 12; an beiden Stellen weitere Literatur.
211 *A. Fakhry,* Arch. Journ., I, S. 141; III, Pl. LIII, LIV.

Philby besuchte[212]. Auch hier stand eine Pfeilerreihe am Eingang. Eine Orakelstätte des ʿAṯtar, die jedenfalls zu einem Tempel gehörte, lag nahe westlich von Našq (el-Baiḍā) bei dem heutigen Ǧār al-Labbā. Der heilige Bezirk war auch hier allem Anschein nach von einer Mauer mit zwei Toren umgeben. Die Örtlichkeit ist nur inschriftlich bekannt (s. u. S. 335).

Aus *Qatabān* wurde durch die amerikanischen Feldarbeiten in Ḥeid bin ʿAqīl, wo sich der Friedhof der Hauptstadt Timnaʿ befand, ein Tempel des Gottes ʾAnbāy bekannt, der, wie der ʿAṯtar-Tempel bei Maʿīn, Raṣīf^{m} hieß; der Name bedeutet nach dem Arabischen vermutlich „aus Steinen geschichtet, mit Steinen gepflastert", ist also ein Name, der über die Gottheit weiter nichts aussagt und der sehr wohl verschiedenen Tempeln zukommen kann, ohne daß diese miteinander in irgendeiner Verbindung stehen müssen.

Über ein in der Stadt Timnaʿ freigelegtes größeres Gebäude ist man sich nicht einig, ob es ein Tempel oder ein Palast gewesen sei. Daß in Timnaʿ ebenso wie in den übrigen Städten mehrere Heiligtümer existierten, unterliegt keinem Zweifel; zwei kennen wir mit Namen aus der Inschrift RES 3566[213]: Ḥaṭīb^{m}, ein Tempel des ʿAmm ḏū-Daun^{m}, und ʾAḥram, ein Heiligtum des ʿAmm Rāyiʿān und Śāḥir^{m}; zu den Göttern s. o. S. 282, der Name ʾAḥram bedeutet „hochheilig".

In Šabwa, der Hauptstadt von *Ḥaḍramaut*, soll es angeblich besonders viele Tempel gegeben haben; in Wahrheit waren es wohl auch nicht mehr als in anderen Städten. Der Mond- und Reichsgott Sīn hatte dort sein Heiligtum ʾIlm, desgleichen eines in ʿUqrān südwestlich von Šibām (in Ḥaḍramaut). Der Tempel des Sīn in Maḏāb (bei Ḥureiḍa) wurde von G. Caton Thompson und ihren Mitarbeiterinnen ausgegraben[214]. Er ist ein rechteckiger Bau, der mehrfache Um- und Zubauten erfahren hat, und unterscheidet sich im Prinzip nicht von den früher beschriebenen Bauten dieser Art. Zu bemerken ist, daß auch bei diesem Tempel ein Wasserbecken festgestellt wurde.

Schließlich ist noch ein ebenfalls viereckiger Tempel in einer einstigen ḥaḍramautischen Kolonie Samār^{m} bei Ḫōr Rūrī in Ḍofār zu nennen, ein Bau mit einer erstaunlich dicken Außenmauer (3,50 bis 5,30 m!) von 7–8 m Höhe, die einen Hof von ursprünglich 11×12 m umschloß. Im Hof fanden sich ein Brunnen, ein Wasserbecken, zwei Altäre und in einer Ecke eine Steinbank, sonst keine Gebäudereste[215].

Die bisher genannten Kultstätten sind bei weitem nicht alle, von deren Existenz wir wissen[215a]. Sie wurden einzeln angeführt, weil wir von den

212 WGL, S. 217 ff. und Abb. 3, 4, 7–11, 13, 14.
213 Siehe *Rhod.*, Grunds., S. 33 ff. (Gl 1606) und WZKM 31, S. 22 ff.
214 *G. Caton Thompson*, The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadramaut), Oxford 1944.
215 Vgl. AfO XX, S. 281 f., und *F. P. Albright*, The Himyaritic Temple at Khor Rory (Dhofar, Oman). Orientalia, n. s. 22 (1953), S. 284 ff.
215a Vgl. etwa für Ḥaḍramaut WAaG, S. 39 ff.

meisten von ihnen immerhin einiges über Aussehen und Anlage der vorislamischen Kultstätten in Südarabien erfahren konnten. Wir konnten feststellen, daß die Viereckform wohl als die typische anzusehen ist, während die Rundbauten vermutlich Reste einer älteren Kulturschicht sein dürften. Als wesentlich für eine Tempelanlage ist jedenfalls die Umfassungsmauer anzusehen, die den heiligen Bezirk nach außen abschloß, und der nach oben offene Hof. Die Cella war wohl immer ein geschlossener Raum. Die Pfeilermonolithe und die säulengetragenen Eingangshallen waren anscheinend — vielleicht zu einer bestimmten Zeit — verbreitete Bauelemente. Ebenso scheinen Wasserbecken häufig, vielleicht immer, zu einem Tempel gehört zu haben.

Das vorislamische Südarabien scheint geradezu mit Kultstätten übersät gewesen zu sein. Von vielen kennen wir heute den Namen und, vor allem dank der historisch-geographischen Arbeiten H. v. Wissmanns, auch die genauere Lage. Ihre Namen erhielten die Tempel häufig von den dort verehrten Göttern oder richtiger zugleich mit diesen; wir erfahren sie daher aus den Beinamen jener Götter und finden sie oft in heutigen Ortsnamen wieder[216]. Diese uns nur dem Namen nach bekannten Heiligtümer wurden bereits im Zusammenhang mit den einzelnen Göttergestalten erwähnt und werden daher hier nicht nochmals aufgezählt.

Von Mārib, Ṣirwāḥ, Qarnāwu und Haram wurden außer den Tempeln in der Stadt selbst solche extra muros erwähnt. Solche Anlagen gab es wahrscheinlich auch an anderen Orten. Wir dürfen wohl annehmen, daß diese außerhalb gelegenen Tempel auch in Südarabien durch „Feststraßen", auf denen sich Kultprozessionen bewegten, mit den Stadttempeln verbunden waren[217].

Außer den großen öffentlichen Kultstätten gab es auch solche von mehr privatem Charakter. Hier sind einmal jene Heiligtümer zu nennen, die anscheinend zu jeder Burg gehörten, „Burgkapellen" etwa, die man sich wohl als eine Art Mittelding zwischen den öffentlichen Tempeln und den *maśwad* genannten Hausheiligtümern vorzustellen hat. Auch dürfte die Größe jener „Burgkapellen" verschieden und die Anzahl ihrer Besucher und Benutzer nicht immer und überall gleich gewesen sein, sondern mit dem Ansehen und der Größe der Sippe der Burgherren und mit der Anzahl der von ihnen beherrschten Untergebenen variiert haben. Die Gottheit, die in diesen Burgtempeln verehrt wurde, war in erster Linie der Patron *(šāyim)* der Burgherren und ihres Stammes; daneben hatten wohl vielfach auch andere Götter dort einen „Wohnsitz".

In den Hausheiligtümern im engeren Sinn, die anscheinend zu jedem Haus gehörten, scheinen vor allem Räucheropfer dargebracht worden zu sein; denn

216 Vgl. *M. Höfner*, Orts- und Götternamen; Wtb. d. Myth., S. 411.
217 Vgl. *W. Andrae*, Alte Feststraßen im Nahen Osten.

ihr Name *maśwad* bedeutet (nach äth. *sōda* „Feuer machen") etwa „Feuerplatz, Feueraltar". Auch bei Gräbern werden sie erwähnt.

Schließlich kommt in den Inschriften noch gelegentlich ein Objekt *maḏqanat* vor, was etwa „Prosternationsplatz" oder „Gebetsplatz" bedeutet[218]. Auch *maḏqanat* scheint privaten Charakter gehabt zu haben.

V. Kultobjekte und Kulthandlungen

An Kultobjekten sind vor allem die verschiedenen *Altäre* zu erwähnen, die in Südarabien in Gebrauch waren. Bei den Tempelruinen wurden Altäre im Bereich des Tempelareals gefunden, und auch aus den Inschriften darf man schließen, daß dort, vermutlich im Hof, solche aufgestellt waren.

Aber man scheint auch gelegentlich isoliert an irgendwelchen ausgezeichneten Punkten Kultobjekte angebracht zu haben; ein Beispiel dieser Art wäre etwa der Stein, den Glaser in Ma'rib nördlich von Mārib fand und zu dem er ausdrücklich bemerkt, daß dort keine weiteren Ruinen vorhanden sind[219]. Der Stein ist ein Bruchstück einer *Stele (qayf);* er stand an der Stelle, wo eine „kleine Vulkankette den Raum von Mārib abschließt" und wo die Weihrauchstraße und die Straße in die Oase Raġwan die Gemarkung von Mārib verläßt (briefliche Mitteilung H. v. Wissmanns). Im Süden von Mārib, auf dem Ǧebel Balaq el-ʾausāṭ, stand eine ebensolche Stele, die vollständig erhalten ist (Gl 737 = RES 4635 = Ja 538)[220]. Beide Steine sind sehr alt („670" bzw. „695" v. Chr.) und dürften uns wohl die ursprüngliche Form eines derartigen *qayf* überliefern. Es besteht aus einem Sockel, über dem sich eine oben abgerundete und nach oben sich etwas verjüngende Stele erhebt; eine Stele von phallischer Form also, wie sie in Mesopotamien, besonders aber in Äthiopien, verbreitet sind. Der vollständige Stein trägt oben auf der Vorderseite der Stele das Symbol Mondsichel und Sonnenscheibe, während im unteren Teil, etwas über dem Sockel, eine kleine Nische mit einer Stele darin ausgemeißelt ist, die dem ganzen Objekt zwar nicht ganz gleich, aber sehr ähnlich ist. Die Inschrift steht beide Male auf dem Sockel. Eine ziemlich genaue Parallele zu den beiden südarabischen Stelen ist die Stele von Maṭara in Äthiopien[221].

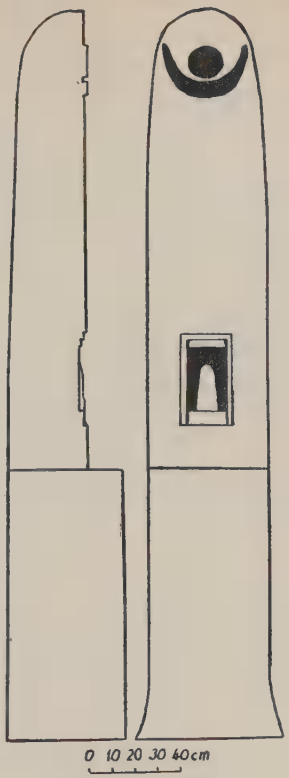
218 Vgl. *Rhod.*, Stud. II, S. 34, Anm. 2; *Höfner*, WZKM 40, S. 32.

219 Sammlung Glaser I, Reise nach Mārib (s. Anm. 207), S. 92 a. Zur Inschrift auf diesem Stein, Gl 797 = RES 4177, vgl. *Rhod.*, AST II (WZKM 39), S. 191; WZKM 43, S. 213; *A. F. L. Beeston*, Sab. Inscr., S. 83.

220 Bei *A. Jamme*, Inscriptions des alentours de Mâreb (Cahiers de Byrsa 5, 1955, S. 265 ff.), auch Abbildung der Stele (Zeichnung) auf Pl. I. Zur Inschrift RES 4635 auf dieser Stele s. WZKM 43, S. 212 f.; zur Bezeichnung *qayf* und deren Bedeutung s. ebda., S. 216 f.; dort wird *qayf* durch „Stelenaltar" übersetzt.

221 Siehe Deutsche Aksum-Expedition, Bd. II (Text), S. 141 f. u. Abb. 296; zu den Stelen überhaupt: ebda., S. 1 ff.

Auch sie scheint an einer ausgezeichneten Stelle errichtet worden zu sein, die heute noch „das Tor von Aksum" genannt wird. Vielleicht wurden diese Kultsteine als eine Art „Grenzwächter" aufgestellt, ähnlich den *kudurru* genannten Steinen in Mesopotamien[222], die übrigens auch zum Teil phallische Form haben. Von der Aufstellung eines *qayf* wird auch im Zusammenhang mit



14. Stele *(qyf)*

Kulthandlungen berichtet; vgl. w. u. S. 340 und Anm. 241a. Daß die als *qayf* bezeichneten Steine u. a. auch apotropäischen Charakter gehabt haben dürften, geht wohl daraus hervor, daß in späterer Zeit *qayf* geradezu die Bedeutung „Zauberschutz, Apotropaion" erhalten konnte; die äußere Form hatte sich da allerdings geändert.

Die Wurzel *qyf* bedeutet „umkreisen". Die Bezeichnung *qayf* kann sich einerseits auf eine Kulthandlung des „Umlaufes", des Umkreisens der Stele beziehen. Daß der Umlauf als Kulthandlung schon vor dem Islam existierte,

222 Vgl. z. B. *K. Jaritz,* Kulturreste der Kassiten. Anthropos, 55, 1960, S. 17 ff.

ist an sich anzunehmen und wird neuerdings auch inschriftlich bestätigt; er heißt allerdings *ṭawāf* wie im Arabischen. Das „umkreisen, umgeben" könnte hier noch in einem anderen Sinn gemeint sein, nämlich als „schützend umgeben" oder geradezu „beschützen", so daß *qayf* die Funktion des (Grenz-) Schutzes ausdrückt, die der Stele offenbar ursprünglich zukommt. In dieselbe Richtung weist vielleicht auch die Tatsache, daß im Altsüdarabischen das Zeitwort *qāfa* (bzw. *qayyafa*) „aufrichten, aufstellen" mit Vorliebe von *Grenzsteinen (waṭan)* gebraucht wird, die übrigens selbst kultische Objekte waren. Es werden bei ihnen Opfer dargebracht (CIH 392) und sie werden zur Ehre und auf Befehl der Gottheit errichtet (CIH 389, 393, RES 4636).

Wenn man nach dem oben Gesagten zweifeln kann, ob man die *qayf* genannten Stelen als eigentliche Altäre anzusprechen hat, so kennen wir außerdem eine Anzahl von Objekten, die zweifellos solche waren. Eine verbreitete, vielfach abgewandelte Form stellen jene *Altäre* dar, die im wesentlichen aus einem Pyramidenstumpf mit einem würfelförmigen Aufsatz bestehen. Wie die Stelen sind sie aus einem Stück gearbeitet. Als Verzierung sind geometrische Motive wie Zahnschnitt, gestufte Nische mit Sprossen u. dgl. beliebt, außerdem Symbole (vor allem Mondsichel mit Sonnenscheibe) und Symboltiere. Nicht selten tragen sie Inschriften mit den Namen derer, die den Altar gewidmet haben[223].

Eine andere Altarform sind die sogenannten „Libationstafeln", plattenförmige Steine mit einer flachen Vertiefung an der Oberseite, die eine Abflußrinne mit Ausguß hat. Der Ausguß ist häufig als Stierkopf gestaltet. Ob die Bezeichnung dieser Steine als „Libationstafeln" zu Recht besteht, ist nicht erwiesen; man hat sie ihrer Form wegen so genannt, doch werden Libationen als solche in den Inschriften nicht erwähnt. Aus der Bezeichnung dieser Objekte als *maṣrab* kann man jedenfalls nicht auf Libationen schließen, denn *maṣrab* ist lediglich der „behauene Stein", wohl wegen der ausgehauenen Vertiefung und des Ausgusses so genannt[224]. Neben *maṣrab* findet sich in den Aufschriften solcher (und anderer) Altäre als Bezeichnung auch *maslam*, wodurch ausgesagt wird, daß sie als Erfüllung eines Gelübdes der Gottheit dargebracht wurden[225].

Schließlich haben auch die *maḏbaḥat* genannten Schlachtopferaltäre die Form solcher „Libationstafeln", wie aus den Beschreibungen der Steine von CIH 676 und RES 4482 zu schließen ist; ja, nach dem vorhin über die Liba-

223 Beispiele bei *Grohmann*, Arabien, Tf. 19, 28; *D. Nielsen*, Hdb. I, S. 170, Abb. 64; *Rathjens*, Sab. II, S. 271, Phot. 535.

224 Nähere Ausführungen und Literaturangaben hierzu siehe *M. Höfner*, Sab. III, S. 39 f.; *Grohmann*, Arabien, S. 248, setzt *maṣrab* = Brandopferaltar, was jedoch auch nicht ohne weiteres zutrifft. – Abbildungen von „Libationsaltären" z. B. bei *Rathjens*, Sab. II, S. 276–278.

225 Siehe *Höfner*, a.a.O. Zu den verschiedenen Bezeichnungen der Altäre vgl. außerdem *G. Ryckmans*, Sudarabe mḏbḥt = hébreu mzbḥ et termes apparentés. Festschrift W. Caskel, S. 253–260.

tionen Gesagten ist es nicht unwahrscheinlich, daß alle Steine dieser Form, auch wenn sie nicht ausdrücklich *maḏbaḥat* genannt werden, für Schlachtopfer bestimmt waren oder mindestens auch verwendet wurden.

Die Räucheraltäre endlich *(maqṭar)* haben vielfach die Gestalt eines Würfels mit vier Füßchen und mit einer Vertiefung an der Oberseite. Die Seitenflächen sind häufig mit geometrischen Mustern verziert oder tragen als Aufschrift die Namen von Aromata, die man zum Räuchern verwendete[226].

Im Zusammenhang mit den Altarformen wurden bereits die wichtigsten Arten von *Opfern* genannt. Schlachtopfer für ʿAṯtar sind z. B. in den Bauinschriften des sabäischen Mukarrib Yadaʿ'īl Ḏarīḥ („670" v. Chr.) erwähnt, anläßlich der Fertigstellung der Bauarbeiten an den Tempelmauern von 'Awwām (Mārib) und von Ṣirwāḥ (Ḫaulān). Schlachtopferaltäre werden auch dem 'Almaqah gewidmet bzw. unter seinen Schutz gestellt und mit einem seiner Symbolzeichen versehen (z. B. CIH 382, RES 4482–4484). Nach Ausweis der Aufschriften dieser eben genannten *maḏbaḥat*-Altäre scheinen für Schlachtopfer auch bestimmte Termine vorgesehen gewesen zu sein; denn in CIH 382 ist der Altar dem 'Almaqah errichtet „für ihre Schlachtung am 7. Tage", wohl eines bestimmten Monats, und in RES 4482, 4484 und CIH 670 steht am Ende der Aufschriften *b-ḏ-'bhy* „im (Monat) ḏū-'Abhay". – In Maʿīn wurden Schlachtopfer offenbar bei ähnlichen offiziellen Anlässen wie in Saba' dargebracht, manchmal in großer Zahl; so hören wir in RES 2929 von 40 Opfertieren, in RES 2975 von 20. Die Schlachtopfer sind auch hier vor allem für ʾAṯtar bestimmt, manchmal auch für ihn und Wadd gemeinsam; sie fanden häufig „in den Vorhöfen" statt, womit wohl die Tempelhöfe gemeint sind. Für Wadd werden häufig Räucheropfer *(maṯʿay)* erwähnt.

Über die *Opfertiere* sagen die Inschriften wenig aus. Man kann wohl annehmen, daß im allgemeinen die „heiligen" Tiere geopfert wurden, d. h. jene Tiere, die wir als Symboltiere der einzelnen Götter kennen. Hin und wieder wird ein Stier als Opfer genannt, ein andermal wird betont, das Opfer müsse ein makelloses männliches oder weibliches Tier sein. Die häufigsten Opfertiere waren wohl Kleintiere (Schafe und Ziegen). Mehrfach werden Erstlinge als Opfer erwähnt; hier ist vielleicht nicht nur an Erstlinge von Tieren, sondern auch von Feldfrüchten zu denken.

Wenn auch für Südarabien die Ursprünge der *sakralen Jagd* im Dunkel liegen[227], so könnte man sie immerhin einmal versuchsweise im Zusammen-

226 Abbildungen von Räucheraltären: *Rathjens*, Sab. II, S. 274 f.; *G. Caton Thompson*, The Tombs and Moon Temple of Hureidha, Pl. XVI f. Eine Zusammenstellung der Aromata: *D. H. Müller*, Hofm., S. 48.

227 Nach *E. Haberland*, Untersuchungen zum äthiopischen Königtum (= Studien zur Kulturkunde, 18. Bd., 1965), S. 145 ff., tragen die südarabischen Jagden „einen ganz anderen Charakter" als die äthiopischen Ritualjagden, die bei der Inthronisation des Königs stattfinden. Das ist gewiß richtig für die Zeit, aus der die einschlägigen südarabischen Inschriften stammen. Ob nicht doch etwa ältere,

hang mit den Tieropfern ansehen, sozusagen als eine Sonderform des Schlachtopfers. Die Existenz der rituellen Jagd scheint außer Zweifel zu sein; die Gegenargumente, die vorgebracht werden, sind wohl nicht genügend beweiskräftig [228]. A. F. L. Beeston hat in seinem Artikel „The Ritual Hunt" (Mus. 61, 1948, S. 183 ff.) die Inschriften zusammengestellt, die für unsere Frage aufschlußreich sind [229]. Er hat dort für den Ausdruck *ṣd/ṣyd/ʿṯtr/wkrwm*, der in den zwei altsabäischen Texten RES 4177 („670" v. Chr.) und RES 3946 („410" v. Chr.) und in dem viel jüngeren Ry 544 („90" n. Chr.) vorkommt (je mit geringen Varianten), eine Erklärung vorgeschlagen, die von der bis dahin angenommenen abweicht. Er vergleicht zu *krwm* nicht arab. *karā* „Erde ausgraben", woraus Rhodokanasik (AST I, S. 83, 92 f.; II, S. 191 f.) die Bedeutung „(Fall)gruben" ableitete, sondern die Bedeutungen der Wurzel im Hebräischen und Akkadischen, woraus sich ihm für *krwm* die Übersetzung „festival" ergibt; danach bedeutet der angeführte Passus nicht „er übte aus ʿAṯtar- und Grubenjagd", sondern „he celebrated an ʿAṯtar-hunt and a festival (hunt)". Rhodokanakis sieht in „ʿAṯtar-Jagd" eine Jagd „im Auftrag und mit den Waffen dieses Gottes" im Gegensatz zur Jagd mittels Fallgruben. Beeston versteht darunter „the hunting of animals sacred to ʿAṯtar", während der zweite Ausdruck den festlichen, d. h. sakralen Charakter bezeichnet.

Absolut sicher zu beweisen ist vorläufig weder die eine noch die andere Interpretation, doch ist die zweite, mindestens was die Auffassung von *krwm* betrifft, wohl vorzuziehen. Ergänzend wäre dazu folgendes zu bemerken. „ʿAṯtar-Jagd" bezeichnet allem Anschein nach nicht oder jedenfalls nicht ausschließlich die Jagd auf heilige Tiere d i e s e s Gottes, denn in dem jüngeren Text Ry 544 (den Beeston damals noch nicht einbeziehen konnte) werden, im Gegensatz zu den älteren, die erlegten Tiere genannt: „2310 Steinböcke und Gazellen", also „Mondtiere" (s. o. S. 312). Bezüglich *krwm* könnte man überlegen, ob man, ausgehend von der (wohl ursprünglicheren) Bedeutung von akkadisch *karū* „bewirten", nicht an ein im Anschluß an die

vorsemitische Zusammenhänge möglich sind, müßte erst einmal untersucht werden; unser derzeitiges Material reicht dazu freilich nicht aus. – Vgl. auch noch a.a.O., S. 181, Ende des 1. Abs.

228 Vgl. besonders *A. Jamme*, L'inscription ḥaḍramoutique Ingrams 1 et la chasse rituelle sud-arabe (Mus. 69, 1956, S. 99 ff.); vor allem sind die Etymologie von *mtll* (dazu s. u. S. 333) und die Erklärung „*ʿṯtr* peut désigner une arme ou un engin de chasse" abzulehnen.

229 Allerdings dürfte davon mindestens CIH 547 auszuschalten sein. Hier bedeutet *mṯrd* wohl nach *Rhodokanakis* (WZKM 31, S. 40, Anm. 2) „Steuer"; im übrigen ist *Beestons* Interpretation dieser Inschrift zweifellos der von *Rhodokanakis* (Stud. I, S. 59 f.) vorzuziehen. – Auch bei RES 4782 scheint die Beziehung zur sakralen Jagd nicht ganz sicher, und in CIH 571 dürfte *yṣdn* doch wohl eher eine andere Bedeutung als „jagen" haben (vgl. WZKM 43, S. 97 ff.). – Eine weitere in diesen Zusammenhang gehörige Inschrift kam inzwischen hinzu: Ry 544 (Mus. 70, 1957, S. 109 ff.), eine Felsinschrift vom Šiğaʿ-Paß, der auf dem Weg von Ṣanʿā nach Mārib liegt; vgl. auch WGL, S. 414 und Abb. 17.

Jagd abgehaltenes kultisches Gemeinschaftsmahl denken könnte. Der rituelle Charakter der Jagd wäre durch „ʿAṯtar-Jagd" ausgedrückt, wodurch auch die Schwierigkeit, daß die Jagdbeute in Ry 544 Mondtiere sind, behoben würde; die kriegerische Gestalt des ʿAṯtar könnte sehr wohl auch die Funktion eines Jagdgottes gehabt haben. Eine andere Möglichkeit wäre, daß „ʿAṯtar-Jagd" wohl in *alter* Zeit die Jagd auf „ʿAṯtar-Wild" bedeutete, daß aber (nahezu 500 Jahre!) später der Ausdruck eine erweiterte Bedeutung, etwa „Gottesjagd" überhaupt, bekommen hatte; für diese Version könnte sprechen, daß in dem ebenfalls altsabäischen Text RES 4176 eine „Jagd des Ta'lab" (offenbar auf Steinböcke) erwähnt wird. Ob man daneben *krwm* einfach als „festlich" oder im Sinne eines kultischen Mahles auffassen will, ist eine Frage für sich und von dem Vorhergehenden unabhängig; wenig Wahrscheinlichkeit dürfte nach all diesen Überlegungen die Deutung „Fallgruben" haben.

Außer den bisher genannten sabäischen Inschriften existieren noch zwei ḥaḍramautische von dem König Yada"īl Bayyin (etwa „140" n. Chr.), in denen von getöteten Tieren berichtet wird; es sind die Texte Ingrams 1 und Ph 84[230]. Wenn man bei der letztgenannten Inschrift, die zunächst von Bauten berichtet und das Wort *ṣyd* „jagen" nicht enthält, auch an ein Opfer denken kann, wie sie etwa aus Maʿīn bei solchen Gelegenheiten berichtet werden[231], so handelt Ingrams 1 ohne Zweifel von einer Jagd. Die Jagdbeute sind diesfalls 4 Panther, 2 Geparde und 600 Steinböcke. Ein Gott kommt nicht vor. Aber wenn die Deutung des Zeitwortes *mtll* als „ein Ritual ausführen"[232] richtig ist — und es spricht manches dafür —, so heißt *mtll/yṣd* „er führte das Ritual aus, indem er jagte", d. h. „er übte die rituelle Jagd aus"; damit wäre der sakrale Charakter der Jagd auch hier deutlich gekennzeichnet.

Es wäre noch hervorzuheben, daß in allen hier besprochenen Texten der *Herrscher* die Jagd ausübt, in den altsabäischen der Mukarrib, in den jüngeren der König.

Menschenopfer im Sinn blutiger Opfer sind in Südarabien nicht bezeugt; die Tötung der Leute von Našān, „betreff derer der Orakelspruch seitens der Götter gekommen war" (RES 3945, Z. 16), geschah im Zuge von Kriegshandlungen als Bestrafung und darf daher nicht als Menschenopfer angesehen werden. Ebensowenig träfe eine solche Auffassung für die *Personendedika-*

230 Zu Ingrams 1 siehe *A. F. L. Beeston,* The Ritual Hunt, S. 189 f.; *A. J. Drewes* in BiOr. XI, S. 93 f. und pl. III; *A. Jamme,* a.a.O. (Anm. 228); zu Ph. 84 *A. F. L. Beeston,* a.a.O., S. 190 f.; *A. Jamme,* The al-ʿUqlah Texts (Washington 1963), S. 49, Nr. 949, dazu die Rezension von *W. W. Müller* in BiOr. XXI, 1964, S. 380 b, und die von *A. van den Branden* in Or. Ant. III/2, 1964, S. 303 f.

231 Das hängt u. a. davon ab, ob die getöteten Tiere wilde oder domestizierte sind, was hier nicht ganz eindeutig ist; vgl. *A. van den Branden,* a.a.O., S. 304. *ḫwrw* (Z. 3; so die verbesserte Lesung nach *Jamme*) werden wohl allgemein „Jungtiere" sein, hier vielleicht von den zuvor genannten *bqrm,* nicht junge Kamele; diese dürfte man kaum getötet haben.

232 Vgl. *A. van den Branden,* a.a.O., S. 303 f.

tionen zu, die in Maʿīn und Saba' in alter Zeit üblich waren. Inschriftlich überliefert sind solche Personenwidmungen aus Haram, Kutalᵐ, Ǧidfir ibn Muneiḥir *(MHLᵐ)* und Qarnāwu sowie aus der Nähe von Mārib. Diese Personen wurden zwar tatsächlich dem Gott bzw. seinem Tempel überantwortet, aber nicht etwa, um sie als Opfer zu töten, sondern als Pfandpersonen, die durch Arbeitsleistung irgendwelcher Art im Tempeldienst eine Schuld zu tilgen hatten, welche durch Nichterfüllung einer vorgeschriebenen Leistung einer Sippe erwachsen war[233]. Sehr häufig, aber durchaus nicht ausschließlich, wurden Frauen als Pfandpersonen gegeben; daraus auf sakrale Prostitution zu schließen, wäre voreilig. Tatsächlich sagen die Inschriften, die solche Personenwidmungen aussprechen, im allgemeinen weder über die Art der Schuld noch der Leistung etwas aus. In einem sabäischen Text werden im Zusammenhang mit einer solchen Widmung Bauarbeiten erwähnt; vielleicht waren diese nicht im vorgeschriebenen Ausmaß fertiggestellt worden (Gl 1575 + 1130 + 1134, WZKM 51, S. 39 f.).

In Qatabān tragen einige weibliche Statuetten, die in einem Tempel in Timnaʿ gefunden wurden, Weihinschriften; und zwar widmet jeweils eine Frau *bnt'l* oder *bnty'l*. A. Jamme, der diese Texte bearbeitet hat[234], faßt diesen Ausdruck als Bezeichnung von gewidmeten Personen auf; diese wären demnach hier „Töchter Gottes" oder „Töchter des 'Il" genannt, ohne Nennung ihrer Namen. Die Inschriften sind ihrem Duktus nach nicht besonders alt; echte Personenwidmungen sind aber sonst nur aus alter Zeit bekannt (in Saba' aus der Mukarrib-Zeit). So könnte man erwägen, ob in den qatabanischen Texten *bnt'l* bzw. *bnty'l* nicht etwa statt des üblichen *ṣalmat* „weibliche Statuette" gebraucht ist und eben jene Statuetten meint, auf denen die Inschriften stehen; d. h. es handelte sich nicht um wirkliche Personendedikationen, sondern um die in späterer Zeit so sehr gebräuchlichen Widmungen von Statuetten, von denen gleich noch die Rede sein wird. Es sei noch angemerkt, daß in zweien der fraglichen Texte das minäische Zeitwort *śala'a* für „widmen" gebraucht wird, daß also *bnt'l* möglicherweise ein minäischer Terminus ist (in Timnaʿ war eine minäische Kolonie!).

Zunächst ist eine andere kultische Übung zu erwähnen, das *Orakel*. Die Befragung des Orakels *(mas'al)* muß im vorislamischen Südarabien außerordentlich verbreitet gewesen sein. Bei der starken religiösen Bindung, die zu allen Zeiten spürbar ist, ist dies auch nicht zu verwundern. Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß sehr viele – wenn nicht alle – der zahlreichen Kultstätten auch Orakelstätten waren. Einzelne waren natürlich

233 Siehe *K. Mlaker*, Die Hierodulenlisten von Maʿīn. Sammlg. Orientalist. Arbeiten, H. 15 (1943), bes. Kap. II (S. 50 ff.). Vgl. auch *M. Höfner*, Drei sabäische Personenwidmungen. WZKM 51, S. 38–42; Sammlung Ed. Glaser II, S. 10 f.; Sab. III, S. 31 ff., Nr. 65.

234 *A. Jamme*, Some Qatabanian Inscriptions Dedicating „Daughters of God". BASOR Nr. 138, 1955, S. 39 ff.

besonders ausgezeichnet und viel besucht. So weiß etwa noch Hamdānī zu berichten, daß Riyām auf dem Berg Itwa „der Tempel eines frommen Wahrsagers ist, wo man bestimmte Zeremonien vollbringt und wohin man Pilgerfahrten unternimmt“ [235]; das ist nichts anderes als der Tempel des Ta'lab Riyām. Auch 'Awwām muß als Orakelstätte viel aufgesucht worden sein. Von der bereits oben S. 326 erwähnten, offenbar ebenfalls bedeutenden Orakelstätte des 'Aṯtar bei Našq, deren antiken Namen wir nicht kennen, überliefern uns Inschriften etwas über das Ritual, das bei der Befragung des Orakels geübt wurde [236]. Die zwei Stelen, auf denen die Inschriften stehen, waren Grenzsteine *(waṯan)* des heiligen Bezirkes, innerhalb dessen das Ritual stattfand. Bestimmte Tage waren dafür ausersehen. Der Fragende hatte an eigens bezeichneten Altären Schlacht- und Brandopfer darzubringen und diese gegebenenfalls zu wiederholen, falls bei der ersten Befragung das Orakel nicht günstig ausfiel. Vermehrung der Opfer und sonstiger Kulthandlungen, um einen positiven Bescheid zu erlangen, ersehen wir auch aus der minäischen Inschrift RES 3306 und aus Ja 735 (sabäisch, vom Maḥram Bilqīs; s. S. 338). Der Übermittler des göttlichen Spruches war ein Priester. Nach Erlangung des Bescheides war ein Dankopfer vorgeschrieben, bei dem man in verschiedenen Richtungen Prosternationen auszuführen hatte [237].

Über die Zeit, aus der die Inschriften von Ǧār al-Labbā, wie der Ort heute heißt, stammen, ist kaum etwas auszusagen, da wir sie nur aus Kopien von Halévy kennen und also die Schrift keine Anhaltspunkte bietet. Die Sprache ist sabäisch, doch besagt auch dies nicht allzuviel, da Našq für Saba' immer von besonderer Bedeutung war und mit diesem enge Beziehungen hatte.

Durch *mas'al* wird das Orakel als „Ort“ bzw. „Mittel des Fragens“ bezeichnet; der Bescheid des Gottes erfolgte wohl verbatim durch den Mund des Priesters. Es scheint dies die verbreitetste Art des Orakels gewesen zu sein. Es gab jedoch auch noch andere Formen. So wird in CIH 548 (aus Haram) ein Losorakel *(maqsam)* erwähnt, im Zusammenhang mit einem Fest des Gottes Ḥālifān. Ferner ist gelegentlich von einem „Zeichen“ oder „Gesicht“ *(har'ayat)* die Rede, das der Gott den Frager „sehen läßt“ *(har'aya)*. In einer Weihinschrift vom Tempel 'Awwām wird berichtet, daß jemand solch ein Gesicht geschaut hat „im Schlaf ... zwischen den zwei Stieren bei den beiden

235 Vgl. *D. H. Müller*, Hofm., S. 93.

236 CIH 460–466; siehe *A. F. L. Beeston*, The Oracle Sanctuary of Jār al-Labbā. Mus. 62 (1949), S. 209 ff.

237 Auch in RES 3539 (= SE 94 = Gl 1405, qat.; s. *Rhod.*, K.-T., S. 33 ff.) ist in Z. 2 ein Opfer im Zusammenhang mit einem Orakel erwähnt; denn *śtd/ṯly/ bṣryn/'m/wḥwkm* ist wohl nicht „hat (den Tempel?) ṬLY errichtet auf den Orakelbefehl des 'Amm und des ḤWKM“ zu übersetzen (so *Rhod.*, a.a.O.), sondern „hat als Opfer dargebracht eine (junge) Ziege für den (oder bei dem) Orakelentscheid des 'Amm und Ḥawkam“. Zu *śtd*, wörtlich „sich erheben lassen, aufsteigen lassen“, vgl. die parallelen Ausdrücke hebr. *'lh*, Hi., und äth. *'a'raga*, die beide für „ein Opfer darbringen“ verwendet werden.

Torflügeln"; ein Traumorakel also, empfangen während eines Tempelschlafes beim Nordwesteingang der Ringmauer von 'Awwām; denn dort wurde bei den Ausgrabungen tatsächlich ein zweiflügeliges Tor und an der Mauer daneben der Rest einer Stierfigur festgestellt, die gewiß auf der anderen Seite des Tores ihr Gegenstück hatte[238]. Ob jedes „Gesicht" ein solches Traumgesicht war, ist natürlich damit nicht entschieden.

Um eine Vision handelt es sich auch in der Inschrift Nami 12 („190" n. Chr.), die J. Ryckmans neu interpretiert hat. Er deutet den Text dahin, daß die Vision diesfalls durch einen rituellen Kampf oder kriegerischen Tanz vermittelt wird[238a].

Wie wir aus zahlreichen *Weihinschriften* ersehen, wurde das Orakel bei den verschiedensten Gelegenheiten und sehr häufig befragt, von Vornehmen und Geringen, von einzelnen und von ganzen Familien. Es hatte sich offenbar eine religiöse Technik herausgebildet, die in der späteren Zeit vielleicht nicht immer von den sublimsten religiösen Gefühlen getragen war. Es ist auch bemerkenswert, daß diese Widmungstexte in alter Zeit meist sehr kurz sind und keineswegs immer auf ein Orakel rekurrieren, während sie später immer wortreicher werden und oft lange und detaillierte Berichte von kriegerischen Unternehmungen und anderen Ereignissen enthalten und dadurch wertvolle historische Quellen sind. Im Aufbau befolgen diese Inschriften ein festes Schema. Zu Anfang steht der Name des Stifters oder der Stifter, meist mit Filiation und Sippenname, worauf eventuelle Titel folgen. Das Zeitwort, das die Widmung ausspricht, ist im Sabäischen *haqnaya*, qatabanisch *saqnaya* „hat in Besitz gegeben, gewidmet", minäisch statt dessen oder daneben *śala'a*, wörtlich „hat bezahlt". Das gewidmete Objekt sind gewöhnlich eine oder mehrere Statuetten *(ṣalm*, plur. *'aṣlam)* aus „Gold" *(ḏahab)*, in Wahrheit wohl aus Bronze; es können menschliche Statuetten sein, aber auch solche von Tieren, z. B. Stiere, Steinböcke, Kamele (diese werden speziell dem ḏū-Samāwī geweiht), auch ein Pferd mit Reiter; die Tiere werden n i c h t als *ṣalm* bezeichnet, sondern mit ihrem entsprechenden Namen *(ṯaur, wa'l, 'ibil* usw.). Danach heißt es sehr häufig „wie er (der Gott) befohlen hatte in seinem Orakel", manchmal auch „wie sie ihm gelobt hatten". Diesen ersten Abschnitt des Textes kann man

238 Siehe *Bowen-Albright*, Arch. Disc., S. 220 f. u. Pl. 159, 160. Die Inschrift ist Ja 567, s. *Jamme*, SIMB, S. 49 ff.; *Jammes* Übersetzung ist teilweise zu korrigieren, wie bei anderer Gelegenheit näher auszuführen sein wird. — Ein im Schlaf geschautes Gesicht wird auch in RES 3929, Z. 5, erwähnt.

238a Vgl. *J. Ryckmans*, La mancie par ḥrb en Arabie du sud ancienne: l'inscription Nami NAG 12. Festschr. W. Caskel, S. 261–273. Der Text enthält mehrmals das Wort *ḥrb*, das ohne Zweifel „kämpfen" bedeutet. Es kommt in den späteren Inschriften mehrfach vor, immer im p r o f a n e n Sinn, der jedoch in Nami 12 nicht recht passend scheint. *J. Ryckmans*, dessen Ausführungen jedenfalls sehr zu beachten sind, unterstreicht selbst den hypothetischen Charakter seiner Interpretation, bedingt durch die Tatsache, daß wir vorläufig nur diesen einen Text haben.

die „Widmung" nennen. Darauf folgen die „Begründungen" der Widmung, jeweils eingeleitet durch „zum Dank dafür, daß..." oder ähnliche feststehende Ausdrücke, die jedem neuen Sinnabschnitt vorangestellt werden, so daß sich eine gewisse Gliederung ergibt. In diesen „Begründungen" stehen dann die oben erwähnten Berichte von den Taten des Stifters oder sonstige Ereignisse, bei denen man die Hilfe der Gottheit erfahren hat, etwa bei Krankheiten, bei anhaltender Dürre, bei der glücklichen Geburt eines Sohnes und dergleichen. Diese „Begründungen" sind zwar auch nach einem mehr oder weniger festen Schema abgefaßt, aber sie sind das eigentlich Individuelle in den sonst weitgehend formelhaften Widmungstexten. Den nächsten Abschnitt bilden die „Wunschformeln", mehr oder weniger zahlreich und ziemlich gleichförmig, vielfach bis in die einzelnen Worte. Man bittet um weitere Hilfe, um Erfüllung künftiger Bitten, um gesunde Kinder und reiche Ernten, um Rettung vor Unglück und vor Gefahr, die von Feinden droht. Am Ende des Textes steht fast immer eine Anrufung, die kurz oder länger sein kann.

Diese Weihinschriften, die in dieser Form erst im Lauf der Königszeit auftreten und mit der Zeit anscheinend immer zahlreicher werden, könnte man, wie den weitaus größten Teil der altsüdarabischen epigraphischen Denkmäler, auch als „öffentliche Dokumente" ansehen; haben sie doch gewiß auch den Zweck, eine erfüllte Leistung, diesfalls die Widmung laut Orakelbefehl, zu protokollieren – womit ihnen ihr religiöser Charakter und den Stiftern echte Frömmigkeit keineswegs abgesprochen werden soll. Deutlicher noch tritt dieser Charakter eines öffentlichen Dokumentes dann hervor, wenn nicht Statuetten als Weihgaben dargebracht, sondern große öffentliche Bauten oder Baumaterial dazu oder aber ein Vertrag einem Gott gewidmet werden[239].

Es bleibt nun noch die Frage zu überlegen, als was die gewidmeten Statuetten anzusehen sind. Waren es einfach fromme Votivgaben, wie solche ja heute noch auch im christlichen Milieu üblich sind, oder hatten sie einen anderen Sinn? Die Inschriften verraten direkt darüber nichts, aber man kann aus ihnen doch den Eindruck gewinnen, daß diese Menschen- und Tierstatuetten eine Art Ersatz für eine tatsächliche Hingabe an die Gottheit sind; so oft recht deutlich bei der Widmung von Tierstatuetten, wenn etwa „Kamele aus Gold(bronze)" gewidmet werden „zum Heil ihrer Kamele" u. dgl. Sollte hier nicht eine Vorstellung maßgebend sein, daß von einem wohlgedeihenden Tierbestand der Gottheit ein Tribut gebührt, daß ein in Gefahr schwebendes und durch Gottes Güte gerettetes Tier eigentlich der Gottheit gehört? Ähnliche Gedanken liegen ja wohl auch der unblutigen Tierweihe zugrunde, die bei den Beduinen Arabiens üblich war[240]. Derartige Vorstellungen mögen auch, auf menschliche Verhältnisse übertragen, bestanden haben, wobei viel-

239 Beispiele sind etwa CIH 374, 375 (sab.), RES 2869, 2929, 2965 (min.), RES 3539, 3688 (qat.).
240 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 471 f., u. die dort angeführte Literatur.

leicht die in alter Zeit üblichen Personendedikationen noch irgendwie mitgespielt haben. Außerdem mag bei diesen Widmungen auch der Gedanke der Inschutzstellung eine Rolle gespielt haben; eine solche wird ja in anderen Zusammenhängen, z. B. bei Bauten, Gräbern, aber auch manchmal bei Widmungen ausdrücklich ausgesprochen (*raṭada* „er stellte in Schutz"). Auch wenn es in Inschriften heißt, jemand hat sich selbst und seine Söhne und seine ganze Nachkommenschaft einem Gott „gewidmet" *(haqnaya),* so ist dies wohl symbolisch aufzufassen und kommt mehr einer Inschutzstellung gleich.

Außer den bisher besprochenen Kulthandlungen werden in den Inschriften noch folgende erwähnt. Ein minäischer Text (RES 3306) berichtet von einem *Fest* des ʿAṯtar, bei dem eine Frau zu ihm „hinabsteigen" soll, d. h. wohl als seine Gattin ihm zugeführt wird. Die sabäische Inschrift Ja 735 schildert eine langanhaltende Dürre, die „den Stamm Saba' und die Töchter von Mārib" veranlaßt, in einer *Prozession* hinzuziehen zum Heiligtum 'Awwām; dort „dehnten sie lang aus ihre Beschwörungen und die Darbringung (von Opfern) und die Frauen ihre *Umgänge" (ṭawāf).* An demselben Tag noch wurden ihre Bitten erfüllt und „es kamen die Regenströme und füllten die Saatfelder und bewässerten alle Täler weithin". Leider besitzen wir nicht mehr solcher lebendigen Schilderungen von kultischen Übungen. — In CIH 548, das schon in anderem Zusammenhang genannt wurde (o. S. 251), wird die kultische Reinigung von Waffen erwähnt; waren die Waffen blutbefleckt, so war das Doppelte dessen zu entrichten, was für die Reinigung unbefleckter Waffen gefordert wurde. Außerdem wurde das Ausplaudern von Tempelgeheimnissen unter Geldstrafe gestellt, die höher war, wenn öffentlich darüber gesprochen wurde, geringer, wenn sie nur einem einzelnen erzählt wurden.

Einige Inschriften enthalten ein *Schuldbekenntnis.* Wie die Weihinschriften waren sie im Bereich einer Kultstätte und in diesem Sinn öffentlich aufgestellt. Sie nennen den Namen des Sünders und den des Gottes, der beleidigt wurde, die Art des Vergehens, gelegentlich auch die von der Gottheit verhängte Strafe bzw. die Sühne, zuletzt oft das Versprechen, fernerhin nicht mehr zu sündigen, und die Bitte um die neuerliche Huld der Gottheit. Unter den Vergehen sind Verstöße gegen kultische Reinheitsvorschriften am häufigsten; der Aufenthalt im Heiligtum in schmutzigen oder zerrissenen Kleidern kommt dabei relativ oft vor (vgl. dazu, u. a. S. 365 f., al Ǧalsad). Als Sühne werden „Reugeld" und Opfer erwähnt; nach Ausweis von Ja 720[240a] bestand ein solches Sühneopfer in einer Ziege, wie dies ja auch im Alten Testament (vgl.

240a Vgl. *G. Ryckmans,* La confession publique des péchés en Arabie Méridionale préislamique (Mus. 58, 1945, S. 1–14). Zur Inschrift CIH 523 wäre noch auf die Übersetzung von *N. Rhodokanakis* bei *H. Greßmann,* AOT, S. 465, hinzuweisen. Als weiterer Sühnetext kommt zu den von *Ryckmans* angeführten nun noch Ja 720 (s. *Jamme,* SIMB, S. 203 f.); dazu vgl. *M. Höfner,* Eine altsüdarabische Sühne-Inschrift, in: Hebräische Wortforschung (Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner. Leiden 1967), S. 106–113.

etwa Lev. IV, 28; V, 6) vorgeschrieben ist. Ob die Aufstellung einer Inschrift, d. h. das öffentliche Schuldbekenntnis, notwendig zur Sühne gehörte, ist fraglich. Die doch recht geringe Anzahl solcher Sühnetexte, die derzeit bekannt sind — es sind nicht mehr als elf Inschriften —, legt die Vermutung nahe, daß die Aufzeichnung des Bekenntnisses zumindest nicht in jedem Fall gefordert war. Wenn auch bei der in Südarabien immer noch geringen Möglichkeit systematischer archäologischer Forschung Schlüsse ex silentio im allgemeinen unangebracht sind, so möchte man doch erwarten, daß etwa bei den Ausgrabungen im Tempel 'Awwām mehr als nur eine einzige solche Inschrift zutage gekommen wären, wenn sie allgemein vorgeschrieben oder auch nur üblich gewesen wären. In welchen Fällen eine Sühne-Inschrift angebracht wurde, läßt sich aus den Texten nicht ablesen. Auffällig ist vielleicht, daß — mit Ausnahme von Ja 720 — alle diese Texte sicher oder doch sehr wahrscheinlich aus dem Norden stammen, aus Haram und aus minäischem Gebiet. Sollte das schriftliche Schuldbekenntnis dort seinen Ursprung haben?

Zu den Kulthandlungen ist wohl auch der *Bundesschluß* zu zählen[241]. Die Zeremonie der Bundesschließung ist schon in Inschriften aus der ältesten Zeit überliefert, hört jedoch mit dem Ende der Mukarrib-Periode auf; sie wird ausschließlich vom Mukarrib ausgeführt. Die von Rhodokanakis so genannte „Bundesschließungsformel" lautet: der Mukarrib „richtete ein jede Gottes- und Patronsgemeinde und jede *ḥabl*- und *ḥamar*-Gemeinde". Es wird durch sie einerseits die Zuordnung bestimmter Menschengruppen zu einem Gott *('il)* oder Patron *(šāyim)* ausgedrückt, andererseits wahrscheinlich die Art dieser Zuordnung durch *ḥabl* bzw. *ḥamar* bezeichnet. Dabei ist weder der Unterschied zwischen „Gott" und „Patron" ganz durchsichtig, noch sind die Ausdrücke *ḥabl* und *ḥamar* derzeit eindeutig zu klären. Man könnte bei den „Gottesgemeinden" an Tempelorganisationen im engeren Sinn denken, im Unterschied zu den mehr profanen „Patronsgemeinden", doch kommt man vorläufig über Vermutungen kaum hinaus. Festzuhalten ist, daß die — des näheren unbekannte — Funktion eines *šāyim* u. a. auch die „offiziellen" Triasgestalten (z. B. ʿAṯtar, 'Almaqah in Saba') innehaben konnten, daß also die Patrone keinesfalls dei minorum gentium sind. Ferner dürften die im theokratischen Staat religiös organisierten „Gemeinden" die Vorläufer der späteren Wirtschaftsorganisationen sein, die dann „Stämme" *(šʿbn)* heißen. Aber auch diese Stämme und andere Gruppen (Sippen) haben später noch „ihren Patron" oder auch „ihren Gott", wie wir mehrfach gesehen haben (vgl. Abschnitt I, passim).

Zusammen mit der „Bundesschließungsformel", und zwar vor dieser, enthalten einige Texte eine andere, die man etwa „Versammlungsformel" (oder

241 Vgl. *M. Höfner*, War der sabäische Mukarrib ein „Priesterfürst"? WZKM 54 (1957), S. 77–85; *A. van den Branden*, 'Umm'attarsamm, re di Dûmat. Bibbia e Oriente 2, fasc. 2, 1960, S. 44 f.; WGL, S. 257–259.

„Einberufungsformel") nennen könnte; denn sie lautet: der Mukarrib „berief die Versammlung dem (= für) ʿAṯtaṯ ḏū-Ḏībān" [241a]. Auch diese „Einberufung der Versammlung" ist eine dem Mukarrib vorbehaltene Tätigkeit und steht wohl mit dem Bundesschluß insofern im Zusammenhang, als sie anscheinend eben zur Organisation der religiösen Gemeinden erfolgte. Aus der Tatsache, daß die Versammlung „dem ʿAṯtar ḏū-Ḏībān" einberufen wird, ergibt sich wiederum der überragende Rang dieses Gottes, der offenbar der Initiator dieses grundlegenden Aktes des theokratischen Staatswesens war; sie beleuchtet ferner die Stellung des Mukarrib als die eines „Statthalters Gottes", denn er beruft die Versammlung nicht in eigener Machtvollkommenheit, sondern für (d. h. wohl auf Befehl des) ʿAṯtar.

In drei von den fünf Texten, die die „Versammlungsformel" enthalten, geht dieser voran: der Mukarrib „errichtete die Stele *(qayf)* seiner Versammlung"; d. h., es wurde bei dieser Gelegenheit ein *qayf* (s. o. S. 328 ff.) aufgestellt. Ob dies notwendig zur ganzen Kulthandlung gehörte, ist schwer zu sagen; daß es nicht in allen fünf Inschriften vermerkt ist, besagt noch nichts dagegen. — In allen Fällen folgt der „Versammlungsformel" der Passus: „und er brachte ihm (dem ʿAṯtar) ein Brandopfer dar *btrḥ*". Das letzte Wort ist sehr verschieden gedeutet worden; Beeston und G. Ryckmans übersetzen „öffentlich", Solá Solé „in Gehorsam", je nach verschiedenen arabischen Parallelen, Lundin „als Lösegeld", auf Grund von ugar. *trḥ* „Brautpreis". Am wenigsten Wahrscheinlichkeit dürfte, schon aus grammatischen Gründen, die Deutung „öffentlich" für sich haben, während die von Lundin an den Loskauf *(fdy)* des Eponymen aus dem Dienst des ʿAṯtar ḏū-Ḏībān erinnert (s. w. u. S. 348). Da es sich in unserem Fall um dieselbe Gottheit handelt, wäre diese Deutung verlockend, doch fehlen derzeit genügende sachliche Unterlagen, um sich ohne Vorbehalt dafür entscheiden zu können.

Die abgesunkene Form der Religion und des Kultes, die wir *Magie* nennen, hat es ganz gewiß auch im vorislamischen Südarabien, wie überall, gegeben.

241a Es sind die Inschrift Ry 586 (Inscr. s.-a. 17 [1959], S. 167; vollständig) und die Fragmente Lundin 16 + CIH 367 (Neues Fragment einer sab. Inschrift der Mukarrib-Periode [russisch]. Palestinskij Sbornik 15 [78], 1966, S. 47 ff.), RES 4906 und Gl A 710 (Sammlg. Gl II, S. 32 f.), die nach dem vollständigen Text zu ergänzen sind. In Ry 585 (a.a.O., S. 165) fehlt die „Bundesschließungsformel"; es ist dies ein sehr alter — vielleicht der älteste — Text („645" v. Chr.), in dem möglicherweise derselbe Vorgang wie in den anderen, nur etwas kürzer, beschrieben ist. — Das maßgebliche Wort der „Versammlungsformel", *ʾlm* (II. Form), scheint mir *G. Ryckmans* mit „convoqua la réunion" richtig gedeutet zu haben. *Lundin* (a.a.O.) übersetzt „veranstaltete ein kultisches Mahl", nach arab. *ʾawlama* (IV. Form), doch dürfte die arab. Wurzel *wlm*, die ohne Bedenken zur Erklärung von asa. *ʾlm* herangezogen werden kann, die Grundbedeutung „zusammenkommen, sich versammeln" haben; vgl. dazu auch die von *G. Ryckmans*, a.a.O., S. 166, angeführten Parallelen aus dem Hebräischen und Aramäischen. Daß bei Gelegenheit dieser Versammlung und des Bundesschlusses ein rituelles Mahl stattfand, ist natürlich trotzdem möglich; vgl. oben S. 332 f. zur rituellen Jagd.

Wir kennen zwar keinerlei Zaubertexte oder Beschreibungen magischer Handlungen, doch hängt das wohl mit der Beschaffenheit des überlieferten Materials zusammen; man wird solche Texte nicht gerade öffentlich in Steininschriften verewigt haben. Die Fluchformeln, die gelegentlich den Schluß einer Inschrift bilden, darf man wohl nicht einfach in den Bereich der Magie verweisen. Sie rufen meist ʿAṯtar šarqān (seltener andere Götter) an, der den strafen soll, der das gewidmete Objekt zerstört oder beschädigt. Wohl aber findet man in jenen inoffiziellen, auf natürlichen Felsen eingeritzten Inschriften, die man Graffiti nennt, zahlreiche magische Zeichen, desgleichen auf Siegeln und Amuletten. Diese magischen Zeichen unterscheiden sich in ihrer Art nicht prinzipiell von denen anderer Orte und Kulturen. Es sind geometrische Figuren, Buchstabenzeichen, die aber hier gewiß, wie alle anderen, einen geheimen Sinn haben, Tierzeichnungen, sogenannte Krebsworte, die von einem mittleren Buchstaben aus nach links und spiegelbildlich auch nach rechts zu lesen sind, und endlich Brillenbuchstaben, d. h. Schriftzeichen, an deren Enden kleine Kreise angefügt sind. Manche dieser magischen Zeichen gleichen mehr oder weniger den Göttersymbolen (s. S. 296) und sind wohl aus ihnen entnommen; durch die zweckhafte Verwendung als Zauber wurden die uralten und einstmals geheimen heiligen Götterzeichen zu magischen Zeichen. Auch schön gemeißelte Bukranien, in offizieller Stilisierung dargestellt mit den mondsichelförmigen Hörnern und dem Donnerkeil auf der Stirn, konnten so zum „Zauberschutz" *(śaḥar)* werden (CIH 695), und die Stierköpfe auf Totenstelen haben wohl ebenfalls in erster Linie apotropäischen Charakter. Das Apotropaion spielte offenbar überhaupt eine große Rolle. In den Schlußformeln der Votivinschriften kehrt die Bitte um Schutz „vor dem bösen Blick des Feindes" immer wieder, die apotropäische Hand, die in der islamischen Zeit zur „Hand der Fātima" wurde und als Amulett getragen wird, findet man auf bronzenen Inschrifttafeln aus ʿAmrān, aber auch mit roter Farbe an Höhlenwände gemalt, die Aufschrift *wadd-ʾab* „Wadd ist Vater", die auf Amuletten und auch sonst häufig angebracht ist, hat gewiß gleichfalls magischen Sinn, wie ja auch den Amuletten selbst eine solche Schutzfunktion zugeschrieben wird[242].

VI. Gräber und Totenkult

Die Formen der Gräber sind in Südarabien sehr mannigfaltig, zum Teil wohl bedingt durch das Gelände. So hat man etwa in Šibām Kaukabān die

242 Vgl. *M. Höfner*, MZ, S. 271–286 u. Tf. I–III; außerdem *D. H. Müller*, Hofm., S. 51 f. (Amulette).

Grabhöhlen in den Felswänden über der Stadt ausgehauen, die so steil sind, daß man sich fragt, wie man wohl die Toten zur Bestattung dorthin befördert hat. C. Rathjens hat diese Höhlen näher untersucht (Sab. I, S. 105–108; Abb. 114, 116–118; Phot. 45, 51–53). Es sind zimmerartige Räume von wechselnden Dimensionen (z. B. 2,5 × 3 m bei 4 m Höhe; 3 × 3 m bei 2 m Höhe). Der Eingang liegt immer etwas höher als der Boden der Höhle. In den Wänden aller Grabhöhlen sind nischenartige Vertiefungen ausgehauen, deren Gestalt und Größe variiert. Sehr wahrscheinlich dienten diese Wandnischen zur Aufnahme von Grabbeigaben; leider waren alle Gräber geplündert, so daß nichts dergleichen gefunden wurde. Von den Nischen mit ebenem Boden vermutet Rathjens, daß in ihnen jene kleinen Plastiken aufgestellt waren, die in großer Zahl bekannt sind, doch wurde auch von ihnen keine in situ gefunden. Man hat diese Plastiken vielfach Ahnenstatuetten genannt, doch ist mit Rathjens die Bezeichnung *Grabstatuetten* vorzuziehen. Es sind kleine menschliche Figuren, meist sitzend, seltener stehend, ziemlich unbeholfen und roh gearbeitet. Rathjens hat ihnen (Sab. II, S. 61–78) eine eingehende Darstellung gewidmet. Daß sie in den Kreis des Totenkultes gehören, ist wohl sehr wahrscheinlich, doch wissen wir nichts Genaueres über ihre Bedeutung und Verwendung[243].

In Ḥaḍramaut hat Caton Thompson Felsengräber von etwas anderer Art untersucht; zwei davon waren unversehrt. Es waren dies runde Höhlen mit aus dem Felsen gehauenen Bänken und größeren Nischen an den Wänden. Die Gräber waren diesfalls Ossuarien mit Zweitbestattungen, und zwar fand man ausschließlich Schädel[244].

In ebenem Gelände war die einfachste Form der Bestattung eine in den Boden gegrabene Höhlung, in die die Leiche gelegt und mit einem Steinhaufen zugedeckt wurde. Oder es wurde um das Grab aus Steinen ein Kreis oder ein Viereck gelegt; Rathjens und v. Wissmann fanden zwischen Ḥāz und Beit Ġufr eine Anzahl solcher Steinkreise und -vierecke (Vorislam. Altert., S. 120 ff.).

Eine andere Form der Bestattung ist die Beisetzung in Grabbauten, von einfachen würfelförmigen Anlagen mit nur wenigen Kammern bis zu weitläufigen Mausoleen, letztere wohl den vornehmen Sippen vorbehalten. Man hat solche Gräber sowohl in der Umgebung des Maḥram Bilqīs in Mārib als auch in Ḥeid bin ʿAqīl, der Nekropole der qatabanischen Hauptstadt Timnaʿ, in Haǧar bin Ḥumaid im Wādī Baiḥān und in Šabwa, der Hauptstadt von Ḥaḍramaut, gefunden. Die Grabbauten enthielten, wie schon angedeutet, im Innern zu beiden Seiten eines Ganges mehrere Kammern, die in Nischen zur Aufnahme der Leichen unterteilt sind. Die Außenmauern sind meist fest und

243 Grabhöhlen und Grabstatuetten auch: *Rathjens–Wissmann*, Vorislam. Altert., S. 159 ff. (mit mehreren Abbildungen).

244 Vgl. *G. Caton Thompson*, The Tombs and Moon Temple of Hureidha, S. 65 ff. u. Pl. 23–26.

sorgfältig gefügt, die inneren Teilungsmauern schwächer. In Ḥağar bin Ḥumaid enthielt ein Grab 16 Kammern. Ein besonders prächtiges Mausoleum stand dicht an der Ringmauer des 'Awwām-Tempels. Es war ein Bau von quadratischem Grundriß; 4 Säulen im Innern trugen das Dach. An den Wänden dürften nicht weniger als 60 Grabnischen Platz gefunden haben; dazu kommen noch einige Grabkammern unter dem Fußboden[245]. Auch die Grabbauten halten einige für Ossuarien.

An *Grabbeigaben* fand man vor allem Schmuck, Siegel, Amulette und Töpferwaren verschiedener Art. In Ḥeid bin 'Aqīl standen in den Gängen der Grabbauten verschiedene Stelen sowie Figuren und Reliefs. Da die meisten aller näher untersuchten Gräber geplündert waren, sind unsere Kenntnisse bezüglich der Beigaben sehr dürftig. Der Sage nach sollen in den vorislamischen Gräbern reiche Schätze verborgen gewesen sein, weshalb man von „Gräbergold" spricht, nach dem die Nachfahren der alten Südaraber zu allen Zeiten eifrig suchten. — Wo die *maśwad* genannten Feueraltäre oder Räucherstätten (s. o. S. 328) angebracht waren, ist nicht bekannt.

Neben den Grabstatuetten sind uns aus Südarabien zahlreiche *Stelen* erhalten. Wie die eben erwähnten Funde in Qatabān zeigen und wie es auch in Analogie zu anderen Kulturbereichen zu vermuten ist, waren die Stelen auf oder in den Gräbern oder doch in deren Nähe aufgestellt. Die Stelen zeigen großen Formenreichtum, wobei es typische Vertreter des sabäischen bzw. qatabanischen Bereiches gibt. Eine eingehende Untersuchung der bisher bekannten Stelen ergab folgendes Bild[246]. Für Qatabān sind charakteristisch: Stelen, bestehend aus einer aufrechten Steinplatte auf einem Sockel, meist im ganzen 10–15 cm hoch. Die Platte ist häufig nach oben etwas verbreitert und schließt oben mit einer konvexen oder konkaven Kurve ab. Die Platten sind entweder glatt oder tragen einen Stierkopf in mehr oder weniger plastischer Arbeit. Menschliche Gesichter scheinen auf *diesen* Stelen nur ausnahmsweise dargestellt zu sein, während solche mit einer weiblichen Halbfigur in einem weitgehend gleichen konventionellen Stil, der wahrscheinlich ein auswärtiges Vorbild nachahmt, mehrfach vorkommen. Ganze menschliche Figuren, ebenfalls stark stilisiert, sind jedoch selten. Einen Übergang zu den vollplastischen Statuetten bilden Menschenfiguren in Hochrelief auf dem Hintergrund einer aufrechten Platte mit Sockel. Auch sie sind in einer ganz bestimmten, weit-

245 Zu den erwähnten Grabbauten vgl. *Bowen–Albright*, Arch. Disc., S. 8–10 u. Pl. 20–22; S. 235–238 u. Pl. 182–185; *R. L. Cleveland*, An Ancient South Arabian Necropolis (= Publications of the American Foundation for the Study of Man, Vol. IV), Baltimore 1965, Pl. 114 ff.; s. auch *Grohmann*, Arabien, S. 182 f.

246 *M. Höfner*, Altsüdarabische Stelen und Statuetten. Festschr. f. A. E. Jensen, S. 217–232 u. Tf. 3, 4. Abbildungen von Stelen usw. außerdem: *Rathjens*, Sab. II, S. 219–241; *W. Phillips*, Qataban and Sheba, S. 117, 124/125, 176/177, 224; *R. L. Cleveland*, a.a.O., Pl. 24 ff.

gehend gleichen Weise stilisiert. Die plastischen Figuren endlich sind in Qatabān stehend dargestellt. Die Sockel der Stelen und Statuetten haben als Aufschrift mindestens den Namen dessen, für den das Objekt bestimmt ist.

In Saba' kennt man ebenfalls plattenförmige Steine, jedoch ohne Sockel und mit Darstellungen eines menschlichen Gesichtes, das vielfach bloß durch die Augen angedeutet und in jedem Fall stark stilisiert ist, so daß es einer Maske gleicht. Unter der Zeichnung steht auch hier eine Namensinschrift. Eine Weiterentwicklung dieser einfachsten Stelen sind die Kopfstelen, Steine in Form einer vierkantigen Säule von rechteckigem Querschnitt, manchmal oben etwas breiter gearbeitet. Im oberen Teil, der gelegentlich Reliefschmuck in geometrischen Mustern zeigt, ist eine viereckige Nische ausgehauen, in die ein Porträtkopf in plastischer Arbeit eingefügt wird. Diese Kopfstelen scheinen außerordentlich häufig gewesen zu sein. In Mārib sollen nach W. Phillips etwa 600 Stück aufgestapelt sein. Die vollplastischen Statuetten sind in Saba' ausschließlich Sitzfiguren („Grabstatuetten", s. o. S. 342) und tragen meistens keine Aufschriften. Auf Saba' allein beschränkt sind anscheinend die mit Reliefs geschmückten Grabsteine; die Reliefs zeigen in einem oder mehreren Feldern den Verstorbenen in verschiedenen Lebenssituationen, etwa im Waffenschmuck als Krieger, als Kamelreiter oder auch im häuslichen Milieu. Meist haben diese Art Steine auch Inschriften, die mehr als bloß den Namen enthalten; häufig werden sie darin *ṣawr* „Bild" genannt, auch *naṣb* „Monument".

Für die Vorstellungen über ein *Fortleben der Toten* sind zwei Ausdrücke, die sich als Bezeichnungen für Grabstelen finden, von einigem Interesse. In Qatabān wird die Stele relativ häufig *maʿmar* genannt. Dieses Wort ist von einer Wurzel hergeleitet, die „dauern, sich dauernd aufhalten, wohnen, leben" bedeutet, so daß wir *maʿmar* etwa einerseits als „Gedenkstein" auffassen können, durch den das Gedächtnis des Toten fortdauert; aber es dürfte wohl auch die Vorstellung von einem Fortleben des Toten durch das Denkmal selbst, das ihm als „Wohnsitz" dient, für die Wahl dieses Ausdrucks maßgebend gewesen sein. In eine ähnliche Richtung weist auch das sabäische Wort *nafs,* das „Seele, Leben" bedeutet, aber gleichzeitig ein auch außerhalb Südarabiens weitverbreiteter Ausdruck für „(Grab-)Stele" ist.

Daß man sich Vorstellungen über ein Fortleben nach dem Tode machte, scheint auch noch durch andere Gegebenheiten wahrscheinlich. Man findet auf Grabreliefs nicht nur Menschendarstellungen, sondern auch Abbildungen von bauchigen Gefäßen mit Standfuß, zwei Henkeln und einem Deckel. Diese Gefäße sollen doch wohl andeuten, daß man den Toten mit dem lebenerhaltenden Wasser versorgt, eine Vorstellung, die in den benachbarten Kulturen verbreitet und in Südarabien, wo die Wasserversorgung eine so zentrale Rolle spielt, nur zu verständlich ist. Auch die Weinranke, die ebenfalls mehrfach auf Grabreliefs erscheint, kann als Beispiel für die Vorstellung von

einem jenseitigen Leben dienen, denn der Weinstock ist ein bekanntes Symbol des Lebens. Schließlich wäre noch auf die starke, fast ängstliche Betonung des Grabeigentums zu verweisen, die wir auch in Südarabien aus einschlägigen Dokumenten erkennen können. In ihnen wird genau ausgeführt, wem das Grab gehört, und daß niemand anderer darin begraben werden darf; manchmal wird zum Schutz noch eine Fluchformel angefügt. Interessant ist, daß häufig eigens betont wird, mit dem Grab gehe auch das Bewässerungsrecht auf den Eigentümer über. Das kann den Grund haben, daß auf diese Weise das Grab vor Eingriffen, die mit der Bewässerung des umliegenden Territoriums verbunden sein könnten, oder gar vor dem Mißbrauch als Wasserreservoir geschützt werden soll. Aber ebenso dürfte durch das Recht auf Bewässerung die Versorgung der Toten mit Wasser gesichert worden sein.

In den Kreis des Totenkultes gehören wohl auch jene *Steinkreise*, *Steinsetzungen* und *Trilithen*, von denen besonders aus Ḥaḍramaut viele Forschungsreisende berichten. Manche halten sie für prähistorisch, andere für rezent (so z. B. W. Dostal, laut mündlicher Mitteilung). Die Einheimischen wissen darüber nur zu sagen, sie stammten von den Beni ʿAd, d. h. von den vorislamischen Bewohnern. Van der Meulen beschreibt Steinsetzungen aus großen, aufrechten Steinplatten, im Viereck angeordnet und häufig durch einen Steinweg mit einem Kreis aus kleinen aufrechten Steinen verbunden, dessen Inneres mit flachen Steinen ausgelegt ist. Eine andere Steinsetzung bestand aus flachen im Viereck angeordneten Steinen mit einer sauber behauenen Steinsäule von 1,20 m Höhe und quadratischem Querschnitt an einer Seite des Vierecks. G. van Beek fand ähnliche große Steinkreise aus aufrechten Steinen; außerdem traf er auf eine viereckige Einfriedung dieser Art, in deren einer Ecke ein „dolmenlike chamber" aus Steinplatten, mit einer Deckplatte darauf, gebildet wurde; ähnliche Räume dürften in den anderen Ecken aufgebaut gewesen sein. Besonders wichtig ist, daß auf einem Stein ein vorislamisches Graffito steht, und zwar ein Palimpsest, so daß nicht zu bezweifeln ist, daß diese Steinsetzung (und damit wohl auch andere vergleichbare) mindestens antik ist.

In Ḥaḍramaut und dem östlich davon gelegenen Ḍofār wurden häufig Trilithen gesehen. Es sind dies Steinsetzungen, die aus drei flachen, länglichen unbehauenen Steinen von etwa 60 cm Höhe bestehen, die mit den oberen Enden aneinandergelehnt aufgestellt sind, so daß sie eine dreiseitige Pyramide bilden. Manchmal liegt ein vierter Stein oben auf der Spitze. Diese Trilithen sind immer in Reihen längs der Wege aufgestellt und werden durch ovale Steineinfassungen zu Gruppen zusammengefaßt. Häufig stehen 5 Trilithen in einer Gruppe, aber auch 3, 7, 9, 12, 15, ja sogar 25 wurden gezählt. Stellenweise befand sich parallel zu den Trilithen eine Reihe von Steinhaufen in einiger Entfernung, auch einige Felsblöcke, die „wie Sitze" aussahen, waren in der Nähe. Aus Ḥaḍramaut wird berichtet, daß zwischen zwei Reihen von

Trilithen, die 45 m voneinander entfernt waren, dicht nebeneinander Steinkreise lagen. Die Trilithen stehen gewöhnlich auf hartem Felsboden und sind nicht über Gräbern errichtet. Die Art ihrer Aufstellung in Gruppen längs der Wege erinnert sehr an gewisse Gebräuche in Äthiopien. Im Norden, bei den Mänsa', pflegt man beim Grab so viele „Zeugensteine" aufzurichten, als der Tote Feinde erschlagen hat; in Südäthiopien stellt man statt dessen längs der Wege Holzfiguren auf. Diese Bräuche sowohl als auch die verschiedenen Arten von Steinsetzungen überhaupt weisen in den Bereich des Megalithkomplexes. Ob sie in Südarabien prähistorisch sind oder, wie in Äthiopien, wo die genannten Gebräuche noch heute lebendig sind, sich bis in historische Zeiten erhalten haben, ist eine derzeit nicht lösbare Frage. Daß sie vorislamisch sind, scheint weitgehend sicher, ihr Zusammenhang mit dem Totenkult und gewissen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, die ja gerade im Megalithkomplex eine zentrale Bedeutung haben, ist zwar nicht im strengen Sinn bewiesen, aber doch sehr wahrscheinlich. Die Stelen und deren Bezeichnungen wiesen ja in eine ähnliche Richtung[247].

Schließlich sind im Zusammenhang mit dem Totenkult noch runde (seltener viereckige) *Steinbauten* zu nennen, die als *„pillboxes"* bezeichnet werden. Diese Steinbauten sind immer auf Bergkämmen oder an Berghängen, meist in langen Reihen angeordnet, so hingesetzt, daß man sie von den Wegen im Tal aus als Silhouetten gegen den Himmel sieht. Ihre Größe ist verschieden, die Oberseite flach. Van der Meulen sah solche Bauten in Ḥaḍramaut, von runder, ovaler oder auch viereckiger Form, immer in Reihen, manchmal auch in Doppelreihen angeordnet, so daß sie eine „Allee" bildeten. Halévy berichtet von mannshohen quadratischen Häuschen auf den Berggipfeln westlich des Ǧōf (minäisches Gebiet), die angeblich vorislamische Gräber sein sollen. Philby endlich fand auf Hügeln nordöstlich von Mārib Hunderte von solchen runden Bauten, „riesige Friedhöfe aus vorislamischer Zeit", wie er sagt. Ihm verdanken wir eine genaue Beschreibung dieser Bauten. Sie sind aus flachen unbehauenen Steinen ohne Mörtel aufgebaut. Die runde Außenmauer hat einen Eingang ohne bestimmte Orientierung, der über dem Niveau des Bodens liegt. Durch einen Gang gelangt man in einen viereckigen Innenraum mit gewölbter Decke. Über dem Gewölbe ist außen Geröll aufgeschüttet bis zur Höhe der Außenmauer, so daß eine horizontale Oberfläche entsteht und das Ganze die Gestalt einer „pillbox" erhält. Im Innern fand Philby nichts, auch nicht in der Umgebung der Bauten. Da er es für unwahrscheinlich hält, daß die Grabräuber so sauber aufgeräumt hätten, vermutet

247 Zu den Trilithen vgl. *B. Thomas,* Arabia felix, S. 126 ff.; *Fr. Stark,* An Exploration in the Hadhramaut... (Geogr. Journ. 93), S. 1 ff.; *D. van der Meulen,* Hadhramaut, das Wunderland, S. 133, 139, 224; *W. Thesiger,* A New Journey in Southern Arabia (Geogr. Journ. 108), S. 133; *Wissmann–Höfner,* Beiträge, Tf. V, 8; VI, f., 9–11.

er in den „pillboxes" Kenotaphe, die zum Gedächtnis der Toten errichtet worden seien. Es bleibt abzuwarten, ob diese merkwürdigen Bauten noch eine andere stichhaltige Erklärung finden[248].

VII. Kultische Ämter

Da die altsüdarabischen Inschriften niemals kultische Belange zum eigentlichen Thema haben, ist es begreiflich, daß wir von kultischen Ämtern nicht mehr als einige Titel erfahren. Die Funktionen, die mit diesen Ämtern verbunden waren, bleiben uns größtenteils unbekannt; im besten Fall können wir hin und wieder darüber Vermutungen haben.

Über die Frage, ob das Amt des *Mukarrib* ein kultisches war, bestehen verschiedene Meinungen, besonders was den sabäischen Mukarrib betrifft. Bedenkt man jedoch, daß in einem theokratischen Staatswesen, das wir in Saba' für die Mukarrib-Zeit vorauszusetzen haben, zwischen „kultisch" und „profan" letztlich keine Grenze zu ziehen ist, so ist die Frage eigentlich müßig; denn alle Handlungen des theokratischen Herrschers haben in gewissem Sinn kultischen Charakter[249]. Für den Bundesschluß, den ausschließlich der Mukarrib vollzieht, ergibt sich dies aus dem oben S. 339 Gesagten mit aller Deutlichkeit. Wir konnten auch sehen, daß etwa der Abschluß von Bauarbeiten mit religiösen Zeremonien verbunden war (s. S. 331). Selbst der letzte Mukarrib Karib'īl Watar („410" v. Chr.) nennt zu Beginn seines großen „Rechenschaftsberichtes" (RES 3945) eine Reihe kultischer Handlungen in Verbindung mit seinen — in unseren Augen durchaus „profanen" — Taten.

In Qatabān scheinen die Verhältnisse etwas anders zu liegen; hier entnehmen wir aus den Inschriften deutlich, daß der Mukarrib kultische Ämter innehatte, die neben seinem Titel eigens genannt werden. Er nennt sich außerdem „Erstgeborener des 'Anbāy und Ḥaukam des Orakelbefehls und der Willensentscheidung", wodurch wohl auch der sakrale Charakter dieses Amtes betont wird. Allerdings hat es den Anschein, daß in Qatabān Mukarrib (wenigstens zeitweise) ein Amt bezeichnete, das der *König* innehatte, so daß ein Herrscher hier beide Titel führen konnte[250].

248 *H. St. J. B. Philby,* Sheba's Daughters (1939), S. 371 ff.; *Bowen — Albright,* Arch. Disc., S. 133 ff.

249 Zur Frage vgl. *M. Höfner,* War der sabäische Mukarrib ein „Priesterfürst"?, WZKM 54, 1957, S. 77 ff. (Festschr. F. H. Junker). Zum Vergleich sei auch verwiesen auf *E. Haberland,* Untersuchungen zum äthiopischen Königtum (s. ob. Anm. 227), S. 143; ebda., S. 147: „In der Sphäre echten sakralen Königtums sind rein profane Handlungen schwer vorstellbar."

250 Vgl. o. S. 281.

Im übrigen kennen wir aus unseren Quellen folgende Bezeichnungen für kultische Ämter.

In *Saba'* ist uns nur eine überliefert, rašū *(ršw)* „Priester". Dem Titel folgt immer der Name des Gottes, dem der Priester dient (bzw. des Tempels, in dem er sein Amt ausübt). Die Priesterwürde war offenbar in bestimmten Familien erblich. Der rašū konnte auch noch andere Ämter bekleiden. So war etwa Tubba'karib Priester der d̲āt-Ġaḍrān und qayn des (Gottes) Saḥar sowie mehrerer Könige (CIH 375). Qayn *(qyn)* ist ein Beamtentitel, der etwa durch „Verwalter" übersetzt werden könnte; er bezeichnete offenbar kein kultisches Amt im eigentlichen Sinne[251]. Welches die Funktionen eines Priesters im einzelnen waren, erfahren wir nicht. Nach der Bedeutung der Wurzel *ršw* zu schließen: „schenken, der Gottheit dienen"[252] hatte er wohl ganz allgemein den Gottesdienst auszuüben. Wie A. G. Lundin gezeigt hat, hatten die Priester des ʿAṯtar d̲ū-D̲ībān (in Ṣirwāḥ/Arḥab) in der Mukarrib-Zeit die besondere Funktion des *Eponymates*[253]. Nach den Jahren ihres Amtes, das sie wahrscheinlich sieben Jahre lang innehatten, wurde datiert. Das Eponymat war bestimmten Familien vorbehalten, in denen es erblich war; sie wechselten einander in der Ausübung dieser Würde ab. Sie wurde anscheinend jeweils von dem erstgeborenen Sohn übernommen, der nach verbreitetem semitischen Brauch der Gottheit verhaftet war. Durch den Dienst als Eponymatspriester und die Übernahme aller damit verbundenen Lasten wurde er nach einer bestimmten Zeit von dem Gott „losgekauft". Eine der Funktionen des Eponymen war anscheinend auch die Sorge um die künstliche Bewässerung; sie ergab sich wohl natürlicherweise aus dem Zusammenhang des Amtes mit der Zeitrechnung und dem Kalender im allgemeinen. Daß es gerade Priester des ʿAṯtar d̲ū-D̲ībān waren, die sich mit der Bewässerung befaßten, ist nach dem, was über diesen Gott ausgeführt wurde, sehr verständlich.

Den Ausdruck rašu finden wir auch in *Qatabān*, wo uns aber noch andere Titel für kultische Ämter überliefert sind. Ob hier der rašū etwa im besonderen mit den Opfern zu tun hatte (vgl. die oben angeführte Bedeutung des Wortes), geht aus den Texten nicht hervor; wir erfahren jedoch, daß er einen „Verwalter" *(qyn)* haben konnte.

Das Amt eines *śaḥar* war anscheinend ausschließlich mit dem Kult des ʿAmm rāyiʿān verbunden, des Gottes, der selbst auch *ʿAmm rāyiʿān wa-śāḥir*[m]

251 Vgl. *Rhod.*, Stud. II, S. 22 f., 169; *ders.* in *D. Nielsen*, Hdb. I, S. 131 f.
252 Vgl. *A. G. Lundin*, Eponymenliste, S. 58.
253 Vgl. die eben zitierte Arbeit. – Später scheinen die Ta'lab-Priester dieses Amt an sich gezogen und für ihren Bereich ausgeübt zu haben (vgl. WGL, S. 383). Zum Eponymat zur Zeit der Könige von Saba' und d̲ū-Raydān vgl. *A. Loundine, J. Ryckmans*, Nouvelles données sur la chronologie des rois de Saba et d̲ū-Raydān. Mus. 77, 1964, S. 407 ff. Wo diese späteren Eponyme ihren Sitz hatten, wissen wir nicht; am ehesten vermutet man ihn in dem zentralen Tempel ʾAwwām, woher auch der größere Teil der einschlägigen Inschriften stammt.

„ʿAmm, der zunehmende und kreisende", heißt (s. o. S. 282). Da jede Kulthandlung ihrem Wesen und ursprünglichen Sinn nach ein Nachvollzug eines mythischen Geschehens ist, war dieser Kult vermutlich auf eben jenes Geschehen abgestimmt, das im „Zunehmen und Kreisen" den sichtbaren Ausdruck findet; man könnte u. a. an kultische Umgänge oder Tänze denken[254].

Den Titel śaḥar trägt auch der qatabanische Mukarrib, und zwar in Verbindung mit einem weiteren, der *rābiy* heißt[255], den Rhodokanakis unter Hinweis auf die „Ernährten" (*ʾrby*, Plur.), der Labaḥ-Texte (s. o. S. 282 f.) als „Lehensmann" übersetzt. Vielleicht dürfen wir das Verhältnis zwischen dem Mukarrib als rābiy und den „Ernährten" dahin verstehen, daß er, gewissermaßen als oberster Lehensmann des Gottes, die Verteilung des Grundbesitzes zur Bebauung und Pflege zu besorgen hatte; die „Ernährten" des Gottes werden als „Vasallen" *(ʾadam)* des Herrschers bezeichnet. Daß mindestens das Amt des rābiy kultischen Charakter gehabt haben dürfte, ist wegen seiner engen Verknüpfung mit anderen Ämtern dieser Art anzunehmen; diese ergibt sich nicht nur aus dem erwähnten Mukarrib-Titel, sondern auch aus der Inschrift Ja 852[256], wo „Ernährte der ʾAṯirat" (und wahrscheinlich einer Mondgestalt, d. h. eines gemeinsamen Tempels dieser Götter) neben lauter sakralen Ämtern erwähnt werden. Auch „Ernährte" des ʿAṯtar naufān werden einmal genannt (RES 4932); d. h., daß wohl alle Tempel mit Grundbesitz diese Einrichtung hatten.

Schließlich ist noch das Amt des *qāẓir* zu nennen. Auch dies ist einer der Titel des Mukarrib, der „qāẓir des Verwalters *(qyn)* des ʿAmm-Priesters *(ršw)*" lautet; aber auch andere konnten das Amt eines qāẓir innehaben. Das Wort dürfte von einer Wurzel abgeleitet sein, die „abgrenzen, festsetzen, bestimmen" bedeutet[257], und daher durch „der festsetzt, bestimmt" zu übersetzen sein. Was er festsetzt, ist freilich ungewiß, doch liegt es nahe, etwa an die Festsetzung von Abgaben zu denken, sei es von Abgaben an den Tempel, sei es von solchen, die der Tempel an den Staat zu leisten hatte (vielleicht auch von beiden); der „Verwalter des Priesters", dem der qāẓir zur Seite steht oder übergeordnet ist, dürfte ja am ehesten ein Verwalter von Abgaben

254 Vgl. ähnlich schon *Rhod.*, K.-T., S. 42 f. Dort wird auch *śaḥar* = „Zauberpriester" erwogen; doch könnte dies wohl höchstens eine spätere Entwicklung des Begriffes sein und dürfte für die in Frage kommenden Texte kaum zutreffen; auch arab. *saḥara* „zaubern" ist erst sekundär, die Grundbedeutung der Wurzel ist „(um)kreisen" (vgl. *Höfner–Rhod.*, Int. III, WZKM 43, S. 216).

255 RES 3540, 3880; in 3881 und der relativ späten Inschrift aus al-Wuste (*A. F. L. Beeston*, Or. Ant. I, 1962, S. 50 f.) zu ergänzen; s. *Rhod.*, K.-T., S. 40 ff.

256 *A. Jamme*, A Qatabanian Dedicatory Inscription from Hajar bin Ḥumeid. JAOS 75, 1955, S. 97 ff. Diese Inschrift ist für die Frage der kultischen Ämter in Qatabān von besonderem Interesse.

257 So in den semitischen Sprachen Äthiopiens; auch arab. *qaṣara* „kurz machen" geht wohl darauf zurück und letztlich auch Tna. *qᵘaṣara* „zählen", von dem *Rhod.*, K.-T., S. 41, die Bedeutung „Rechnungsprüfer (?)" für südarab. *qṣr* ableitet.

gewesen sein. – Sowohl von *qẓr* als auch von *ršw* existieren Feminin-Formen *(qẓrt, ršwt);* demnach konnten mindestens diese kultischen Ämter auch Frauen innehaben[258].

In *Maʿīn* lautet der Titel, der in analogem Zusammenhang wie sabäisch rašū gebraucht wird, šāwiʿ *(šwʿ).* Es folgt ihm immer ein Gottesname (und zwar ist es hier immer Wadd). Man übersetzt ihn mit „Priester"; ähnlich wie rašū bedeutet er wörtlich „Opferer"[259]. – Inwieweit die Ausdrücke *ʾahl ʾamnahatān, ḥāfī nafs* und *māniwāt*[260] Träger von sakralen Ämtern bezeichnen, geht aus den Texten nicht hervor. Die Inhaber dieser Ämter gehörten offenbar zum Adel von Maʿīn (RES 3562)[261]; sie werden unmittelbar nach dem König genannt und müssen jedenfalls hohe Würden bekleidet haben. ʾahl ʾamnahatān bedeutet „Leute des Vertrauens", ḥāfī nafs wird mit „Seelenrichter" (d. h. der über Leben und Tod entscheidet) übersetzt und māniwāt heißt „Zumesser, Zuteiler" (der Steuern, oder aber des Wassers für die künstliche Bewässerung?)[262]. Bei der besonders engen Bindung an die Religion, die in Maʿīn allem Anschein nach bestand, könnten diese Ämter immerhin einen sakralen Charakter gehabt haben. Daß z. B. bei einem Urteil auf Todesstrafe ein Orakelentscheid der Götter eingeholt wurde, bevor das Urteil vollstreckt wurde, ergibt sich aus Texten der frühen sabäischen Königszeit[263].

Zweimal ist im Altsüdarabischen der Ausdruck *ʾafkal* für „Priester" überliefert, der aus Mesopotamien bekannt ist und auch in Liḥyān in dieser Bedeutung gebraucht wird. Er steht zwar nicht in minäischen Texten, weist aber dennoch nach Norden. Einmal wird er in bezug auf Priester von Našān gebraucht (RES 3945, Z. 16), das andere Mal begegnet er uns in einer Grabinschrift, die in Warka gefunden wurde (CIH 699)[264].

VIII. Schluß

Überblicken wir rückschauend, was über die Religion des antiken Südarabien ausgeführt wurde, so könnten die Ergebnisse etwa folgendermaßen

258 Ja 122, s. *Bowen–Albright,* Arch. Disc., S. 191 f.
259 Vgl. äth. *šōʿa* und seine Ableitungen.
260 *mrḍwhy/ʾlʾltn* von RES 2809 = Tawfiq 7, das durch „favoris des dieux" bzw. „Freunde der Götter" wiedergegeben wird, gehört keinesfalls hierher; es bedeutet „mit Zustimmung der Götter".
261 Vgl. auch *D. Nielsen,* Hdb., S. 122, Anm. 2.
262 Vgl. ugar. *mny, Aistleitner,* Wtb., S. 188 (Nr. 1600) und die dort angeführten Parallelen.
263 RES 3945, Z. 16; CIH 126 = Sab. III, Nr. 42.
264 Zu akkad. *apkallu* vgl. auch *R. Borger,* Assyrische und altarabistische Miszellen. Orientalia 26, 1957, S. 8 f.

zusammengefaßt werden. Trotz mancher Unterschiede im einzelnen konnten wir in allen altsüdarabischen Reichen die Religion als das Zentrum des öffentlichen und privaten Lebens feststellen. Die weitaus häufigsten Gottheiten sind überall die Vertreter der Trias, die wir kurz als Mondgott, Sterngott und Sonnengöttin (in Ma'īn anscheinend Sonnengott) bezeichnet haben. Diese Gottheiten haben in jedem Staat ihre „offiziellen" Namen, führen aber außerdem auch andere Namen oder Beinamen, durch die je eine besondere Eigenschaft oder Funktion bezeichnet wird. Häufig sind diese Beinamen zugleich die Namen von Kultstätten; diese Tatsache dahin zu erklären, daß der Gott nach dem Tempel benannt wurde, träfe gewiß nicht den Kern der Sache. Die Entstehung der fraglichen Namen wird man besser so verstehen müssen, daß ein Numen an einem bestimmten Ort unter einem besonderen Aspekt erlebt wird, und diese besondere „Erscheinungsform" ist es, die — vermutlich zugleich mit dem Ort, an dem sie sich manifestiert, — den Namen erhält, durch den dann der Gott als „der von ..." bezeichnet wird.

Wenngleich die Vertreter der Trias ohne Zweifel eine Vorrangstellung im altsüdarabischen Pantheon einnehmen und sehr viele Sondergestalten als Erscheinungsformen dieser Götter erkannt werden konnten, so war dies keineswegs bei allen möglich. Im Laufe der Zeit dürfte zudem manche fremde Gottheit nach Südarabien gelangt sein; einige konnten ja mit ziemlicher Sicherheit als solche erkannt werden (z. B. 'Uzzayān, ḏū-Samāwī).

In Saba', von wo wir das meiste Quellenmaterial besitzen und wo wir einen langen Zeitraum überblicken, konnten wir beobachten, wie im Laufe der Zeit die einzelnen Sondergestalten der Götter mehr und mehr hervortraten. Diese Entwicklung und Spezialisierung auf religiösem Gebiet geschah parallel und gewiß in engem Zusammenhang mit einer inneren Umformung des Reiches, daß aus einem ursprünglich theokratischen Staat zunächst ein weltliches Königtum wurde. Dieses hatte in seinen Anfängen immer noch gewisse theokratische Züge an sich — man denke etwa an die „staatsrechtliche Formel" (s. o. S. 281 und Anm. 90) —, verwandelte sich aber mehr und mehr in einen Feudalstaat, in dem die mächtigen adeligen Geschlechter ihre Sonderstellung und ihre individuellen Interessen unter anderem dadurch zum Ausdruck brachten, daß sie ihre göttlichen Patrone (die wohl schon früher existierten) in den Anrufungen neben den Reichsgott oder die offizielle Trias stellten. J. Ryckmans teilt in seinem Aufsatz „Chronologie des rois de Saba et ḏū-Raydān" (Or. Ant. III, 1964, S. 8) die Beobachtung mit, daß von einem bestimmten Zeitpunkt an (etwa im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts n. Chr.) in den Anrufungen der Inschriften vom Tempel 'Awwām die Sondergötter zurücktreten und 'Almaqah, der Herr dieses Tempels, allein genannt wird. Man könnte darin vielleicht einen Ausdruck für das Wiedererstarken der Zentralgewalt in Mārib sehen (vgl. WGL, Tf. III a); Wissmann hält es für eine „Monotheismus-Vorbereitung" (WGL, Reg. S. 479 und S. 61, Anm. 143).

Im Sinne einer besonderen Vorrangstellung des 'Almaqah in dieser Zeit könnte auch die Tatsache gewertet werden, daß man nun ihn um ausgiebigen Regen für die Bewässerung der Ebenen von Mārib bittet; kaum ein halbes Jahrhundert früher hatte man sich mit diesem Anliegen noch an ʿAṯtar gewandt, der darauf „reichlich mit Wasser versorgte die ganze weite Flur und die zwei Ebenen und den ganzen Besitz des 'Almaqah". Diese Veränderung der Situation illustrieren z. B. die Inschriften Fa 71 („160/170" n. Chr.) und Ja 653, 735 (206 bzw. 212 n. Chr.). 'Almaqah, der „Stier des Baʿlslandes", zunächst der Gott des natürlichen Wasserreichtums, hat anscheinend auch die Gebirgsregen, die die künstliche Bewässerung garantieren, in seine Obhut genommen. Es hat demnach fast den Anschein, als wäre nach der starken Aufsplitterung der großen Göttergestalten in einzelne Sondergottheiten hier eine rückläufige Entwicklung im Sinne einer Synthese zu beobachten, ein Pendelschlag nach der anderen Seite, der so kräftig ist, daß selbst ein Gott vom Rang des ʿAṯtar davon betroffen wird.

Es ist freilich nicht zu übersehen, daß diese Entwicklung möglicherweise eine lokal beschränkte war, denn sie ist abgelesen aus Dokumenten von dem einen Fundort Mārib. Hamdānī weiß z. B. im 10. Jahrhundert noch recht gut von dem „Haus eines Wahrsagers auf dem Berg Itwa" (s. o. S. 335), woraus doch wohl zu schließen ist, daß das dortige vorislamische Heiligtum nicht schon seit sieben Jahrhunderten völlig verlassen war. Solange nicht auch noch andere Kultstätten von einiger Bedeutung in gleicher Weise erforscht sind wie der Tempel 'Awwām, wird man gut daran tun, die Verhältnisse von Mārib vorerst nicht ohne weiteres zu verallgemeinern. Andererseits sind sie sehr wohl im Auge zu behalten, denn auszuschließen ist es nicht, daß in späteren Jahrhunderten das zentrale Heiligtum 'Awwām, der „Staatstempel", und sein Gott 'Almaqah alle anderen etwas in den Schatten stellten.

Im übrigen war vor dieser späten Epoche trotz der hohen „politischen" Stellung 'Almaqahs als Reichsgott ein besonderer Vorrang des ʿAṯtar deutlich zu erkennen, als dessen Ursache die Beziehung dieses Gottes zur Bewässerung vermutet wurde. Die südarabischen Staaten waren ausgesprochene Agrarstaaten, ihre staatliche und gesellschaftliche Ordnung war in der Bodenwirtschaft verankert. Diese aber konnte bei den gegebenen klimatischen Verhältnissen nur mit Hilfe künstlicher Bewässerung in ausreichendem Maße betrieben werden. Da die Bewässerung wiederum von den Gewitterregen im Gebirge abhing, waren diese und ihre regelmäßige Wiederkehr letztlich d i e Lebensfrage für jene Staaten. Es ist daher nur zu verständlich, daß sich der Gott, der über den Regen gebot und von dessen Geneigtheit das Gedeihen der Anpflanzungen abhing, von alters her besonderer Verehrung erfreute. Die andere Seite seines Wesens, derzufolge er der Beschützer vor feindlichen Gewalten jeder Art war, mag auch einen Teil dazu beigetragen haben.

Es dürfte wohl auch mit dem hohen Ansehen des Sterngottes zusammen-

hängen, daß er schon früh in mehreren Erscheinungsformen auftritt, zu einer Zeit, da im allgemeinen die Göttergestalten noch nicht so stark differenziert sind. Wir kennen bereits aus der Mukarrib-Zeit die kämpferische Gestalt des ʿAṯtar als Haubas und ʿAṯtar bāʾisān, während seine lebensspendende Funktion in Namen wie ʿAṯtar ḏū-Ḏībān, ʿAṯtar ḏū-Farʿat^{m} und Mutibbnaṭiyān ausgedrückt erscheint.

An der Sonnengöttin war auffällig, daß ihr einfachster Name, *šams*, erst relativ spät auftritt (s. o. S. 257), während sie in alter Zeit ausschließlich mit Namen angeredet wird, die ihrer äußeren Form nach Beinamen sind: ḏāt-Ḥimyam, ḏāt-Baʿdān. Sobald die Bezeichnung *šams* üblich wird, steht die Göttin fast ausnahmslos in Beziehung zu einem oder mehreren Menschen und heißt „seine *šams*" oder „ihre *šams*", eine Form der Anrede, die sonst nur gegenüber dem Patron *(šym)* oder dem besonderen Gott *(ʾl)* einer Gruppe (vgl. z. B. o. S. 277, Qaynān) gebraucht wird.

Wenn wir trotz der ungünstigen Beschaffenheit der Quellen relativ viel über die Götter aus ihnen ablesen konnten und die Tempelruinen eine Vorstellung von der Anlage und der Bauweise der Kultstätten vermitteln, so sind wir über den Kult als solchen nur sehr mangelhaft unterrichtet. Immerhin konnten wir auch darüber einiges aus den Inschriften gewinnen. So ergab sich, um nur e i n Beispiel anzuführen, daß der Umlauf um ein Kultobjekt bereits im alten Südarabien geübt wurde und sogar denselben Namen *ṭawāf* hatte wie die nämliche Kulthandlung in Mekka, die ein Teil der islamischen Wallfahrt ist. Aber auch von solchen Einzelheiten abgesehen war die allgemeine religiöse Haltung in Südarabien der des Islam nicht unähnlich, wie Grohmann (Arabien, S. 252) mit Recht hervorhebt. Islam bedeutet Ergebung in den Willen Gottes, und eine solche Ergebenheit, eine Ausrichtung des gesamten Lebens auf die Gottheit, spiegelt sich auch in den epigraphischen Zeugnissen des vorislamischen Südarabien.

B. ZENTRAL- UND NORDARABIEN

I. Einleitung

Hatten wir es in Südarabien mit der Religion einer seßhaften Bevölkerung in hochentwickelten, wohlorganisierten Staaten zu tun, so ist die Situation in Zentral- und Nordarabien eine wesentlich andere. Mit Ausnahme von Liḥyān haben wir hier Nomaden oder Halbnomaden vor uns. Im Zusammenhang mit ihrer Lebensweise, die an keinen festen Ort gebunden ist, fehlen hier die zahlreichen Göttertempel mit ihren kultischen und wirtschaftlichen Organisationen, und auch die Götterwelt ist nicht so reich bevölkert, vor allem sind die einzelnen Gestalten darin nicht so differenziert. Es gab wohl eine ganze Anzahl von Göttern. Von einigen berichtet die Tradition auch, sie hätten ein „Haus" oder einen heiligen Bezirk gehabt mit einem „Hüter" oder Priester, aber diese Göttersitze sind wohl im allgemeinen nicht mit den Tempeln vergleichbar, wie wir sie etwa in Südarabien antrafen.

Die Gruppen und Gebiete, um die es hier geht, sind das schon genannte Liḥyān mit dem Zentrum in der Oase el-ʿŪlā im nördlichen Arabien, ferner Zentralarabien, die sogenannten Thamūd und die Ṣafā-Araber[265].

Die Oase el-ʿŪlā liegt an der Weihrauchstraße und war daher von größter Bedeutung für den Handel; wer diese Station in der Hand hatte, konnte Durchgangszölle erheben oder den Weg sperren. Kein Wunder also, daß die südarabischen Minäer dort eine Kolonie gründeten (s. S. 288) und so wenigstens für ihren Teil eine gewisse Unabhängigkeit gewannen. Die Oase hatte eine bewegte Geschichte, von der wir jedoch sehr wenig Sicheres wissen. Fest steht offenbar lediglich, daß das Reich Liḥyān das jüngere staatliche Gebilde war, das dort sein Zentrum hatte, und daß ihm ein Reich von Dedān voranging. Von diesen beiden Reichen bzw. Völkern und von den Minäern geben uns Inschriften Kunde. Die Reihenfolge, in der sie einander ablösten, ist jedoch ebenso umstritten wie die Chronologie. Während W. F. Albright die dedanischen Inschriften in das 6. Jahrhundert v. Chr. (A. van den Branden

265 Die Nabatäer, die der Volkszugehörigkeit nach zwar Araber sind, aber sich der aramäischen Sprache und Schrift bedienten, werden im Zusammenhang mit Syrien behandelt, da ihr zentrales Gebiet außerhalb von Arabien im engeren Sinn liegt. Aus ähnlichen Gründen wurde Palmyra hier nicht einbezogen, wo übrigens nur die Oberschicht arabisch war.

noch früher) datiert, die liḥyanischen zwischen 440 und 100 und die minäische Okkupation von etwa 200 bis 75 v. Chr. ansetzt, stellt W. Caskel die minäische Kolonie an den Anfang, nimmt deren Ende um 150 v. Chr. an, läßt zwischen 160 und 115 das Reich von Dedān folgen, darauf das frühliḥyanische bis 9. v. Chr. und das spätliḥyanische von etwa 80–150 n. Chr.; zwischen den beiden letzteren liegt nach ihm eine nabatäische Herrschaft über die Oase[266]. Die minäische Okkupation bestand ja wohl während der Existenz eines selbständigen minäischen Reiches, d. h. in dem Zeitraum zwischen ungefähr 400 und 50 v. Chr., und es ist daher fraglich, ob sie bereits 160 v. Chr. aufgehört hat; es müßte denn sein, daß sich durch die Abhängigkeit Maʿīns von Qatabān, die durch den Sieg Qatabāns über die ʾAmīr bedingt wurde (um „130" v. Chr.), die Verhältnisse in der Kolonie im Norden grundlegend verändert hätten.

In el-ʿŪlā wurden auch thamudische Inschriften gefunden[267]. Fundstätten dieser Dokumente, die richtiger Graffiti zu nennen wären, sind außerdem Medāyin Ṣāliḥ und Ḥiǧr, Taimā, Tebūk, die Gegend des alten Midyan und noch andere Orte im Norden, ferner weiter im Süden in einem Dreieck zwischen Ǧidda, Neǧrān und er-Riyāḍ[268]. Damit sind nur die wichtigsten der bis heute bekannten Orte genannt; es scheint, daß diese Inschriften auf der arabischen Halbinsel sehr weit verbreitet sind. „Thamudisch" heißen sie nach dem Stamm Thamūd, als dessen Wohnsitze Plinius Domatha und Hegra angibt, d. i. Dūmat al-Ǧandal (el-Ǧōf) im Norden und Ḥiǧr. Doch werden schwerlich all die vielen tausend Inschriften nur von Angehörigen dieses einen Stammes herrühren. A. van den Branden sieht in den Thamūd eine Art „führenden Stamm", um den sich andere zusammengeschlossen haben, wie dies ähnlich in Südarabien geschah; nur bildeten die Thamūd keinen eigentlichen Staat (vgl. Histoire de Thamoud, S. 22 ff.). Die thamudischen Inschriften reichen nach Littmann (Thamūd und Ṣafā, S. 28) vom 5. Jahr-

266 Literatur ist bei *W. Caskel*, Lihyan und Lihyanisch (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 4, 1953), bei den Abkürzungen angeführt, ferner bei *Grohmann*, Arabien, S. 44–49 (vor allem in den Anmerkungen). Zu ergänzen ist: *A. van den Branden*, Nouveaux textes lihyanites de Philby-Bogue (Al-Machriq 1960, S. 92–104). – *Ders.*, Les inscriptions dédanites (Publ. de l'université libanaise, sect. des études histor., VIII, 1962); in der letztgenannten Abhandlung eine umfangreiche Bibliographie.

267 Zu den thamudischen Inschriften vgl. *A. van den Branden*, Les inscriptions thamoudéennes (Bibl. du Muséon, vol. 25, 1950), mit ausführlicher Bibliographie. – *Ders.*, Les textes thamoudéens de Philby, vol. I, II (Bibl. du Muséon, vol. 39, 41, 1956). – *Ders.*, Histoire de Thamoud (Publ. de l'université libanaise, sect. des études histor., VI, 1960). – *G. Lankester Harding* (mit *E. Littmann*), Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of Jordan. Leiden 1952.

268 Diese südlichen Graffiti wurden von der Expedition *Philby–Ryckmans* gesammelt, sind aber noch nicht publiziert; vgl. *J. Ryckmans*, Graffites „thamoudéens" du Yemen septentrional. Mus. 72, 1959, S. 177–189.

hundert v. Chr. bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert, nach van den Branden beginnen sie früher. Datierungen sind hier sehr schwierig und unsicher.

Die Ṣafā-Inschriften haben ihren Namen von dem Ṣafā-Gebirge südöstlich von Damaskus, doch wurden sie nicht dort gefunden, sondern hauptsächlich in der Ḥarra und in der Ruḥbe sowie im Ḥaurān-Gebirge, an das die genannten Fundstellen angrenzen. „Safaïtisch" ist eine behelfsmäßige Bezeichnung, die sich eingebürgert hat. Wie die Urheber dieser Inschriften sich selbst nannten oder von anderen genannt wurden, wissen wir nicht. Von den epigraphischen Denkmälern sind nur einzelne datiert; diese stammen aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., doch gibt es auch ältere und jüngere. Ihre Zahl beträgt mehrere Tausend [269].

Mit den Quellen ist es in Zentral- und Nordarabien wesentlich schlechter bestellt als in Südarabien. Die vielen tausend Thamūd- und Ṣafā-Inschriften sind nur kurze, roh in den natürlichen Fels geritzte Graffiti, die nach Umfang und Inhalt mit den epigraphischen Denkmälern Südarabiens nicht vergleichbar sind. Sie enthalten in der Hauptsache Namen, nur wenige gewähren uns spärliche Einblicke in das Leben und die Gebräuche ihrer Urheber. Für die Religion interessant sind in erster Linie die Götternamen, daneben die theophoren Personennamen und zum Teil die Felszeichnungen, die häufig neben und zwischen den Inschriften sich finden.

In Liḥyān (bzw. Dedān) kennen wir außer einer Anzahl Graffiti auch einige Inschriften, die mit dem Meißel auf geglättetem Stein ausgeführt sind, doch ist die Zahl der dedanisch-liḥyanischen Denkmäler im ganzen nicht groß, und keines davon ist sehr umfangreich.

Für den zentralarabischen Raum im engeren Sinn fehlen direkte Zeugnisse überhaupt. Alles, was wir über die vorislamische Religion der dortigen Bewohner wissen, stammt aus indirekten Quellen. Unter diesen sind die alten vorislamischen Dichter zwar relativ zuverlässig, doch befassen sie sich nicht unmittelbar mit der Religion. Wir finden bei ihnen in anderem Zusammenhang höchstens hin und wieder einen Hinweis, sei es auf einen Gott, einen religiösen Brauch oder dgl. Eine wichtige Quelle ist der Qorān, und zwar jene Stellen, an denen gegen heidnische Sitten und Einrichtungen polemisiert wird. Im übrigen sind in der islamisch-arabischen Literatur an vielen Stellen und bei vielen Schriftstellern Hinweise auf Belange der vorislamischen Religion zu finden. Daß uns diese wenn auch vielfältige Quelle nicht eben besonders objektiv über jene Verhältnisse unterrichtet, ist bei der Einstellung des Islam zur Ǧahilīya, der „Zeit der Unwissenheit", naheliegend [270]. Ein

269 Im Corpus Inscriptionum Semiticarum, pars V, tom 1, fasc. 1 (samt 103 Tafeln) hat *G. Ryckmans* 5380 Ṣafā-Inschriften herausgegeben, die in vielen Publikationen verstreut sind; dort auch ausführliche Bibliographie.

270 Vgl. *J. Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl., Berlin u. Leipzig 1927. Dort ist aus dem Qorān und der Literatur zusammengetragen, was Hin-

Werk allerdings gibt es, das die vorislamische Religion zum Gegenstand hat, das „Buch der Götzen" des Ibn al-Kalbī[271], freilich auch das Werk eines Muslim, aber immerhin eine wichtige und relativ reichhaltige Quelle.

Bei dieser Lage der Dinge ist von vornherein zu erwarten, daß die nun folgenden Abschnitte, die nacheinander Zentralarabien, Liḥyān, Thamūd und Ṣafā behandeln, wesentlich kleiner im Umfang und inhaltlich dürftiger ausfallen werden und daß die vorgebrachten Daten z. T. recht unsicher sind, viel unsicherer noch als in Südarabien.

II. Zentralarabien

Es ist zunächst festzuhalten, daß wir es in diesem Raum, ähnlich wie bei Thamūd und Ṣafā, nur zum Teil mit Nomaden zu tun haben. Teile der verschiedenen Stämme, die uns hier begegnen, sind in den Oasen fest angesiedelt. Die Stammesbrüder, die mit ihren Kamelherden die weithin verstreuten Weidegebiete durchstreifen, kehren gelegentlich bei ihnen oder bei befreundeten Stämmen ein. In den Marktorten, wie etwa im vorislamischen Mekka und anderen, kamen zu bestimmten Zeiten, die wohl Festzeiten waren, auch verschiedene Stämme zusammen. Dies alles hat zur Folge, daß wir, was nun die Religion betrifft, nicht eine reine Nomadenreligion werden feststellen können, sondern eine Mischung aus verschiedenen Elementen, die oft sehr schwer auseinanderzuhalten sind, um so schwerer, je unsicherer und spärlicher die Nachrichten darüber sind. Was in der vorislamischen Religion Zentralarabiens echt nomadisch, d. h. in unserem Fall beduinisch ist, hat J. Henninger herauszuarbeiten versucht[272].

Wie alle Nomadenvölker kannten auch die Beduinen Arabiens einen höchsten Himmelsgott, der der Schöpfer der Welt und der Spender des Regens

weise zur vorislamischen Religion gibt. – Ferner: *G. Ryckmans*, Les religions arabes préislamiques. 2e éd., Bibl. du Muséon, vol. 26, 1951, S. 7–24.

271 *Rosa Klinke-Rosenberger*, Das Götzenbuch, Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Sammlg. orientalist. Arbeiten im Verl. O. Harrassowitz, 8. Heft, Leipzig 1941 (deutsche Übersetzung, Kommentar, arab. Text). – *Wellhausen* konnte dieses Werk, dessen einzige Handschrift erst später herausgegeben wurde, nur indirekt benützen (vgl. Reste, S. 10 ff.).

272 *J. Henninger*, La religion bédouine préislamique. Studi Semitici 2 (L'antica società beduina), Roma 1959, S. 115–140. – Dort findet man reiche Literaturangaben, darunter auch die zahlreichen Arbeiten, die *J. Henninger* einer Reihe von Einzelfragen der arabischen Religion gewidmet hat. Es wird daher im folgenden nicht einzeln auf diese verwiesen. – Dank der Freundlichkeit des Autors konnte auch ein seinerzeit noch ungedrucktes Manuskript benützt werden, das inzwischen erschienen ist: „Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen" (in: Der Orient in der Forschung, Wiesbaden, 1967, S. 301–317).

ist; der Regen ist ja für den Hirtennomaden ebenso lebenswichtig wie für den Ackerbauer, denn ohne ihn gibt es keine Weide für die Herden. Dieses höchste Wesen heißt bei den Arabern *'Allāh*. Moḥammed brauchte also bei der Verkündigung seiner monotheistischen Lehre keinen neuen Gott einzuführen; er hat lediglich 'Allāh zum einzigen Gott gemacht, was durch das hohe Ansehen, das 'Allāh schon vorher genoß, sehr erleichtert wurde, und hat ihn von seinen „Genossen" gereinigt, die man ihm im Lauf der Zeit zugesellt hatte.

Diese „Genossen 'Allāhs" erreichten aber im allgemeinen nicht denselben hohen Rang wie der Himmelsgott und bildeten kein hierarchisch geordnetes Pantheon. Wieweit sie ursprünglich beduinisch sind, ist bei der starken Vermischung mit Elementen aus dem seßhaften Bereich sehr schwierig zu sagen; alle sind es gewiß nicht, für einige mag es zutreffen. Astrale Gottheiten sind ursprünglich wohl keine unter ihnen vertreten. Zum Teil mögen sie vergöttlichte Ahnen oder Stammesheroen sein, zumal für einen ausgeprägten Ahnenkult deutliche Anzeichen vorhanden sind. Auch jene Geisterwesen, die Ǧinn heißen, werden hin und wieder den Rang von Göttern erlangt haben. Im einzelnen wird später von allen diesen Göttern zu sprechen sein.

Der schon erwähnte *Ahnenkult*, der bei verschiedenen Beduinenstämmen bis heute geübt wird, äußerte sich u. a. darin, daß man die Ahnen beim Eid anrief, daß bei den Gräbern Kultsteine und ein heiliger Bezirk bestanden, der zugleich Asylbezirk war, daß man einen Stein auf das Grab legte. An sonstigen Kulthandlungen sind im beduinischen Bereich noch verschiedene Arten von *Opfern* zu erwähnen. Beim Schlachtopfer wurden vor allem Kamele verwendet, aber auch Schafe und Rinder; weiße Tiere wurden bevorzugt. Das Opfer konnte von jedem Beliebigen dargebracht werden, man bedurfte dazu keiner Kultperson. Das Fleisch des Opfertieres wurde entweder in einem gemeinsamen Mahl verzehrt oder aber den wilden Tieren überlassen. Das Blut mußte ausfließen, es gehörte der Gottheit. Die Erstgeburten der Herden wurden bei einem *Frühlingsfest* geopfert, das wie bei anderen Hirtenvölkern jedenfalls auch in Arabien bestand und auf welches das heutige Fest im Monat Raǧab zurückgeht, obwohl sich dieser Monat auf Grund der Eigenart des islamischen Kalenders mehr und mehr vom Frühling weg verlagerte. Das Verbot, dem Opfer die Knochen zu zerbrechen, ist gleichfalls auch sonst bei Hirten- und Jägervölkern nachzuweisen und beruht auf der Vorstellung, das Tier könne wieder zum Leben erweckt werden, wenn seine Knochen unversehrt bleiben. Echt nomadisch sind ferner die *Libationen von Milch* sowie die *unblutige Tierweihe*. Diese besteht darin, daß Tiere der Herde, und zwar wie beim Schlachtopfer vielfach weiße Tiere, ausgewählt, gezeichnet und von da ab dem profanen Gebrauch entzogen werden, da sie der Gottheit zum Dank für das Gedeihen und die Fruchtbarkeit der Herden als Eigentum übergeben werden. Diese Tiere durften keinerlei Arbeit leisten und

nicht geschlachtet werden; die Milch der weiblichen Tiere war ausschließlich für Gäste und für die Armen bestimmt. Dem eigentlich nomadischen Brauch entsprach es wohl, daß die geweihten Tiere bei der Herde verblieben; doch wurden sie auch vielfach zu einer Kultstätte gebracht, in deren Umgebung man sie weiden ließ.

Damit dürften die eigentlich nomadischen religiösen Gebräuche erschöpft sein. Die *Kultstätten* als solche gehören natürlich dem seßhaften Bereich an. In ihnen hatten die *Kultsteine* ihren festen Platz. Manche hatten ein „Haus", worunter aber nicht eigentliche Tempel zu verstehen sind, sondern Gebäude wie die Ka'ba in Mekka, die ja bereits eine sehr bedeutende vorislamische Kultstätte war.

Wenn auch nicht jeder Gott ein „Haus" hatte, so war doch um jedes Idol ein *heiliger Bezirk, ḥimā* genannt, gegen den profanen Bereich abgegrenzt. Das *ḥimā* war Asylbezirk; auch durfte darin weder ein Baum gefällt noch ein Wild getötet werden. Die dem Gott geweihten Tiere durften darin weiden; verlief sich ein anderes Weidetier dorthin, so konnte es sein Eigentümer nicht zurückfordern, es verfiel der Gottheit. Vielfach enthielt das *ḥimā* eine Quelle und reichen Pflanzenwuchs.

Die Idole als solche waren *Steine,* manchmal von Natur aus etwas eigenartig gestaltet, aber ursprünglich unbearbeitet. Lediglich von zwei Göttern berichtet die Überlieferung, ihre Idole hätten menschliche Gestalt gehabt, von Wadd und Hubal (s. u. S. 364, 366); hier kann fremder Einfluß eingewirkt haben, denn ursprünglich kennen die Araber Götterbilder dieser Art nicht. Die Kultsteine heißen *'anṣāb* (oder auch *'aṣnām*). Häufig sollen mehrere *'anṣāb* an einer Kultstätte aufgestellt gewesen sein. So enthielt die Ka'ba in Mekka außer dem bekannten schwarzen Stein, dem wohl ursprünglichsten und ältesten Idol, auch noch das Standbild des Hubal und eine Taube aus Aloeholz, die wohl ebenfalls eine Gottheit darstellte. Daß mehrere Götter an einer Kultstätte verehrt werden, ist übrigens eine verbreitete Erscheinung; wir konnten sie auch in Südarabien feststellen.

Bei den Kultsteinen wurden verschiedene *Kulthandlungen* vollzogen. Die Opfertiere wurden dort geschlachtet, wobei der Stein mit dem Blut bestrichen oder besprengt wurde. Der *Umlauf, dawār* oder *ṭawāf,* bestand darin, daß man das Idol umkreiste. Man pflegte es außerdem zu streicheln und zu küssen, um sich mit der Gottheit möglichst eng zu verbinden. Auch behängte man die Steine mit Kleidern, Waffen und anderen Dingen. *Weihgeschenke* legte man in eine Höhle, *ġabġab,* die sich unter oder bei dem Idol befand; auch das Opferblut ließ man dort hineinfließen, soweit es nicht zum Bestreichen der Steine verwendet wurde. Unter anderem war beim Standbild des Hubal ein solches *ġabġab,* das als „Brunnen" *(bi'r)* bezeichnet wird. Da angeblich auch in dem bekannten Zamzam-Brunnen nahe der Ka'ba Weihgeschenke gefunden wurden, glaubte Wellhausen daraus schließen zu sollen, das *ġabġab* sei

überhaupt ursprünglich ein Brunnen gewesen, doch haben wir dafür wohl nicht genügend Anhaltspunkte.

Außer den Kultsteinen galten mehrfach auch *Bäume* als Sitz von Göttern. So soll al-ʿUzzā in drei Samura-Bäumen gewohnt haben. In Neǧrān gab es eine heilige Dattelpalme, bei der man alljährlich ein Fest feierte. Sie wurde, wie auch ein heiliger Baum bei Mekka, mit Kleidern behängt. Nicht wenige solcher heiliger Bäume wurden in den Islam übernommen, indem man sie mit Moḥammed in Beziehung brachte. Übrigens verbot dieser selbst, in einem *ḥimā* der ʾAllāt die Bäume zu fällen. Der Baumkult scheint neben der Verehrung der Steinidole recht verbreitet gewesen zu sein. In Südarabien lernten wir den Baum als Göttersymbol kennen (s. o. S. 307).

Heilige Bäume sind nicht die einzige heidnische Erbschaft im Islam. Noch manches andere hat Moḥammed übernommen und ihm lediglich einen neuen Sinn untergelegt. Daß die Kaʿba in Mekka mit dem schwarzen Stein bereits vorislamisch war, wurde schon erwähnt; desgleichen der Umlauf (vgl. auch o. S. 338), den Moḥammed auf die Kaʿba beschränkte. *Prozessionen* zwischen benachbarten Kultstätten waren jedenfalls eine alte Übung. Sie wurden in Gestalt des Laufes zwischen den Hügeln al-Ṣafa und al-Marwa, von ʿArafa nach Muzdalifa und weiter nach Mina als ein Teil des Ḥaǧǧ in den Islam übernommen. Daß dies eine ursprünglich heidnische Sitte ist, erhellt schon daraus, daß der islamische Lauf ausdrücklich zu einer anderen Tageszeit angetreten wird, als es die Heiden taten. Dem Beginn des Laufes geht jeweils ein *wuqūf* „Haltmachen, Warten" voran, auch dies ein einstmals heidnischer Brauch, der allem Anschein nach bei den alten Heiligtümern im Zusammenhang mit Opferhandlungen, wahrscheinlich Gemeinschaftsopfern, geübt wurde.

Die *Wallfahrt* als solche ist ebenfalls nicht erst eine islamische Einrichtung. Sie war vordem nicht auf Mekka beschränkt, sondern jede Kultstätte konnte Ziel einer Wallfahrt sein; die von Mekka scheint allerdings schon in vorislamischer Zeit eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Die Beteiligung an der Wallfahrt stand jedem frei. Um sie jedem zu ermöglichen, herrschte während dieser Zeit, die eine Festzeit war, Gottesfriede, d. h. jeder konnte sich überall frei bewegen, ohne Blutrache oder sonstige feindliche Überfälle fürchten zu müssen. Die Waffen wurden abgelegt oder jedenfalls nicht gebraucht. Der ursprünglich allgemeine Festmonat Raǧab heißt darum auch „der taub(stumme) Raǧab", weil kein Waffenlärm in ihm zu vernehmen ist. In dieser friedlichen Zeit konnten Angehörige aller, auch sonst feindlicher Stämme zum Fest an einem Ort zusammenkommen. Diese Festzeiten waren daher auch die Zeit der Märkte. Die verschiedenen Marktorte bestanden auch weiterhin, nachdem der Islam ihre Heiligtümer zerstört und das religiöse Fest auf Mekka allein konzentriert hatte.

Während der Wallfahrt befand sich der Pilger in einem *Weihezustand,*

iḥrām. In diesen Zustand trat auch jeder ein, der ein Gelübde tat, und blieb in ihm, bis das Gelübde erfüllt war. Während des *iḥrām* war es verboten, die Haare zu schneiden, und auch sonst waren verschiedene Abstinenzen gefordert. War die Wallfahrt beendet, das Gelöbnis erfüllt, so wurde als erstes Zeichen der Rückkehr in den profanen Zustand das Haar geschoren; dies geschah gewöhnlich noch an der Kultstätte, und das abgeschnittene Haar wurde dort zurückgelassen, eventuell in das *ġabġab* gelegt. Man hat daher diese Sitte vielfach als „Haaropfer" bezeichnet und sie in verschiedener Weise zu interpretieren versucht. J. Henninger hat, wie mir scheint, überzeugend dargelegt, daß das Scheren der Haare keine Opferhandlung im eigentlichen Sinne ist, sondern in den oben angeführten Fällen ein Ritus, der den Übergang vom geweihten in den profanen Zustand begleitet und kennzeichnet, ein Ritus der Desakralisation. Aber das Scheren der Haare scheint ganz allgemein eine Sitte zu sein, die beim Übergang von einem Zustand in einen anderen geübt wird, ein „rite de passage". Wenn einem Knaben, jetzt gewöhnlich am 7. Tage nach der Geburt, zum erstenmal die Haare geschnitten werden, wird ein Schlachtopfer dargebracht, das *ʿaqīqa*-Opfer („Scherungsopfer") genannt wird. Diese Zeremonie fand sehr wahrscheinlich ursprünglich nicht kurz nach der Geburt statt, sondern beim Eintritt der Pubertät. Diesfalls ist das Haarschneiden also ein Initiationsritus. Beide Sitten, die Beendigung des *iḥrām* nach dem Ḥaǧǧ durch das Scheren der Haare und das *ʿaqīqa*-Opfer, sind vom Islam übernommen worden.

Es bleibt nun noch zu fragen, welches die *Götter* waren, die in Zentralarabien verehrt wurden. Wie schon angedeutet, waren es meist lokale Gottheiten, die vielfach bestimmten Stämmen zugehörten; einige genossen auch in ausgedehnteren Bereichen Verehrung. Das Götzenbuch gibt zu jedem Gott seine besonderen Verehrer an. In gewissem Sinn erinnert dies an die Stammespatrone und Sondergötter in Südarabien, wobei aber schon der Begriff „Stamm" hier und dort wesentlich verschieden ist.

Neben dem alle Einzelgötter überragenden ʾAllāh spielten die drei Göttinnen Manāt, ʾAllāt und al-ʿUzzā eine bedeutende Rolle; sie heißen auch „Töchter ʿAllāhs", wurden in ganz Arabien hoch verehrt und genossen größeres Ansehen als die lokalen Gottheiten. Nach dem Götzenbuch soll *Manāt* die älteste unter diesen Göttinnen sein. Das Idol, ein „großer Stein", stand zwischen Mekka und Medīna in Qudaid. Seine besonderen Verehrer waren die Stämme ʾAus und Ḫasraǧ, von denen auch berichtet wird, daß sie Wallfahrten zu Manāt unternahmen. Doch wurde die Göttin von „allen Arabern" verehrt, die Araber hätten sich nach ihr ʿAbd Manāt genannt; das ist insofern richtig, als mit Manāt zusammengesetzte Eigennamen tatsächlich häufig sind und die Göttin selbst auch bei den Thamūd, den Nabatäern und in Palmyra vorkommt. — Der Name Manāt bedeutet „Schicksal", besonders auch „Todesgeschick". Manche wollten in Manāt eine besondere Erscheinungsform der

'Allāt sehen, und zwar sei 'Allāt mit dem Planeten Venus in Verbindung und Manāt sei dessen Gestalt als Abendstern wie al-'Uzzā der Morgenstern[273]. Zum Vergleich wird auf das Götterpaar 'Azizos-Monimos hingewiesen, die in Syrien gleichfalls als Morgen- und Abendstern verehrt wurden. Doch dürfte die Verbindung der Manāt mit dem Abendstern, sofern sie überhaupt zutrifft, jedenfalls sekundär sein und kaum allgemein gelten.

'Allāt wurde ebenso wie Manāt in ganz Zentral- und Nordarabien verehrt. Ihr Name ist ursprünglich *'al-'ilāhat,* das zu *'al-'ilāt* und dann zu 'Allāt verkürzt wurde; er bedeutet nichts anderes als „die Göttin", ist also eine genaue Parallele zu 'Allāh (aus *'al-'ilāh* „der Gott"). Herodot überliefert den Namen als 'Αλιλατ und setzt sie mit Urania, der Himmelsgöttin, gleich[274]. Aus dem Namen erhellt, daß 'Allāt ursprünglich eine ähnlich allgemeine und überragende Gestalt gewesen sein dürfte wie 'Allāh. Sie heißt auch einmal „Mutter der Götter", was aber wohl weniger im wörtlichen Sinn zu verstehen ist, sondern eher als ein Ausdruck für ihren hohen Rang. Eigennamen, die mit 'Allāt gebildet sind, sind außerordentlich verbreitet, doch wurde in islamischer Zeit dann vielfach 'Allāt in 'Allāh umgeformt, was ja leicht zu bewerkstelligen war[275].

Die zentrale Kultstätte der 'Allāt in dem Raum, der uns hier zunächst angeht, war in aṭ-Ṭā'if östlich von Mekka. Ihr Idol war ein weißer Granitblock; ferner hatte sie ein „Haus", das mit einer Decke umkleidet war und das an der Stelle der heutigen Moschee von Ṭā'if stand. Das fruchtbare Tal, in dem der Ort liegt, war ihr *ḥimā;* nach einer Verfügung Moḥammeds durften dort auch später keine Bäume gefällt und kein Wild gejagt werden. Ihre „Hüter", d. h. die Hüter ihres Hauses und Idols, waren die Banū 'Attāb vom Stamm Ṯaqīf. Die Ṯaqīf nannten 'Allāt „die Herrin" und hielten sie besonders hoch, doch auch die Quraiš und „alle Araber" verehrten sie. Bei dem Kultstein der 'Allāt befand sich auch eine Höhle *(ġabġab)* mit kostbaren Weihgeschenken, Edelsteinen, Gold und Silber, Weihrauch und „Kleidern", die laut Tradition bei der Zerstörung des heidnischen Heiligtums durch al-Muġīra gefunden wurden.

Als die jünste unter den drei Göttinnen bezeichnet die Tradition *al-'Uzzā,* „die Gewaltigste, Mächtigste", die vor allem den Quraiš zugehörte, die aber, wie es heißt, auch bei jenen Stämmen hoch angesehen war, die in erster Linie Manāt oder 'Allāt verehrten. Tatsächlich finden wir ihren Kult auch außerhalb von Zentralarabien, nicht nur im Norden, wir konnten 'Uzzayān auch in Südarabien feststellen (s. S. 275 f.), wenn sie dort auch gewiß sekundär ist.

273 Vgl. *R. Dussaud,* La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, S. 128, 142 (= Institut français d'archéologie de Beyrouth, bibliothèque archéologique et historique, tome LIX, Paris 1955).

274 Wtb. d. Myth., S. 409–481: *M. Höfner* (u. *E. Merkel*), Nord- und Zentralarabien. Zu 'Allāt s. ebda., S. 422, 473 f.

275 Beispiele bei *Wellhausen,* Reste (s. Anm. 270), S. 32 u. Anm. 2.

Al-ʿUzzā hatte ihren Sitz in drei Samurabäumen, ihr *ḥimā* war Suqām, ein Tal in Naḫla, nicht weit von Mekka. Auch ein Stein mit einem *ġabġab* wird erwähnt, in das man das Opferblut fließen ließ. Die Bäume wurden auf Befehl Moḥammeds, der in seiner Jugend, als er noch Heide war, selbst der al-ʿUzzā geopfert hatte, umgehauen. Die Göttin wird dabei geschildert als Hexe mit gesträubtem Haar und knirschenden Zähnen, die Hände auf den Nacken gelegt. Ihr letzter Hüter Dubaiya rief sie zur Verteidigung auf, doch spaltete der Abgesandte Moḥammeds ihr Haupt, und sie „wurde zu Kohle". – Die Quraiš feierten der al-ʿUzzā jährlich ein Fest. Wie es heißt, ehrten sie keinen Götzen so hoch wie al-ʿUzzā und machten Wallfahrten zu ihr. Als der Prophet ihren Kult verbot, waren sie schwer betroffen und unwillig.

Eine zweite Kultstätte der al-ʿUzzā, die aber in der Tradition mit der von Naḫla konfundiert wird, war die sogenannte Kaʿba der Ġatafān. Über dem Idol (einem Stein?) war ein „Haus" erbaut, aus dem man angeblich Stimmen hörte.

In den nördlichen Gebieten Arabiens wird al-ʿUzzā mit dem Planeten Venus als Morgenstern in Verbindung gebracht, wie durch verschiedene Autoren bezeugt ist. Isaak von Antiochien nennt sie fast ausnahmslos *Kaukabta* „Sternin", ein Name, den die Syrer und Juden für den Venusstern gebrauchten. Aus den arabischen Traditionen jedoch geht diese Verbindung nicht hervor. Sollte sie dennoch auch in Zentralarabien (etwa teilweise?) bestanden haben, so ist sie dort kaum ursprünglich, sondern eher aus dem Norden eingedrungen; wir haben also hier ähnliche Verhältnisse wie bei ʾAllāt als Abendstern. Daß ʾAllāt und al-ʿUzzā enger zusammengehörten als beide Göttinnen mit Manāt, scheint allerdings richtig zu sein; im Eid werden sie zusammen angerufen, aber Manāt niemals als dritte. Henninger hält den Kult des Venussternes in Zentralarabien für einigermaßen wahrscheinlich[276].

Die übrigen Götter, die wir aus Zentralarabien kennen, stehen, wie schon erwähnt, an Bedeutung erheblich hinter ʾAllāh und seinen „Töchtern" zurück. Hier sind zunächst die *Götzen der Zeitgenossen Noahs* zu nennen. Das Götzenbuch berichtet von ihnen an zwei Stellen, und auch der Qorān erwähnt sie[277]. Ihre Namen sind Wadd, Suwāʿ, Yaġūṯ, Yaʿūq und Nasr. Ihre Entstehungsgeschichte wird ausführlich berichtet. Danach waren es fünf fromme Männer, die binnen kurzer Zeit starben. Da ihre Verwandten darüber sehr traurig waren, erbot sich jemand, Bilder der Verstorbenen zu machen. Die Verwandten besuchten nun diese Bilder, verehrten sie und machten um sie den Umlauf. Daraus entstand in der Folgezeit ein regelrechter Götzendienst, dem ʾAllāh schließlich durch die große Flut ein Ende setzte. Die Götzen wurden

276 *J. Henninger,* Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. Zs. f. Ethnologie, Bd. 79 (1954), S. 101 ff.

277 Wtb. d. Myth., S. 444; zu den einzelnen Vertretern dieser Gruppe ebda., S. 457 (Nasr), 470 (Suwāʿ), 476 f. (Wadd), 478 f. (Yaġūṯ, Yaʿūq).

durch das Wasser in Ǧidda an die Küste gespült, wo sie später ʿAmr b. Luḥay fand, mit sich nahm und die Araber zu ihrer Verehrung aufforderte. Diese Entstehungsgeschichte der Idole ist natürlich spätere Erfindung. Man könnte daraus höchstens ablesen, daß — wie schon früher angedeutet — einzelne Lokalgötter aus dem Ahnenkult hervorgegangen sind.

Im Götzenbuch wird weiterhin auch berichtet, welcher der fünf Götzen welchen Stämmen zugeteilt wurde. Den *Wadd* erhielt ʿAuf b. ʿUḏra, der ihn zunächst nach dem Wādī al-Qurā (d. i. das Tal von el-ʿŪlā) brachte und dann in Dūmat al-Ǧandal, dem nordarabischen Ǧauf, aufstellte, wo er nachmals auf Befehl des Propheten bei Gelegenheit eines Feldzuges nach Tebūk zerstört wurde. Sein Idol soll die Statue eines Mannes gewesen sein, mit Schwert, Bogen und Lanze bewaffnet.

Al-Ḥāriṯ b. Tamīm vom Stamm Huḏail bekam *Suwāʿ;* seine Kultstätte befand sich in Ruhāṭ im Tal Naḫla; ihm wurden „Opfertiere von dem wertvollsten Besitz jedes Hirten" geschlachtet. *Yaġūṯ* wurde dem Stamm Maḏḥiǧ übergeben und angeblich auf einem Hügel gleichen Namens verehrt. Den Hamdān wurde *Yaʿūq* zugeteilt, seine Kultstätte war Ḫaiwān, „zwei Tagereisen von Ṣanʿā gegen Mekka zu". *Nasr* endlich erhielten die Ḥimyar, sein erster Hüter war Maʿdikarib ḏū-Ruʿain, seine Kultstätte befand sich in Balḫaʿ „im Lande Saba'".

Soweit das Götzenbuch, das noch manche Einzelheit hinzufügt. Es fällt auf, daß drei von den fünf Götzen ausdrücklich südarabischen Stämmen zugeschrieben werden. Von diesen begegnete uns Nasr (bzw. Nusur) tatsächlich als ein Gott in Südarabien (s. S. 279). Das Idol des Yaġūṯ soll die Gestalt eines Löwen gehabt haben, Yaʿūq die eines Pferdes[278]; beide Tiere kennen wir als südarabische Symboltiere (s. S. 315 f.). Die Namen Yaġūṯ, „der Helfer", und Yaʿūq, „der Beschützer", sehen übrigens ganz nach Beinamen aus; welches der eigentliche Name dieser Götter war, wissen wir nicht. Wadd endlich lernten wir als den minäischen Reichsgott kennen (s. S. 289), ferner hörten wir, daß Maʿīn in el-ʿŪlā eine Handelskolonie besaß. Auch konnten wir eine weite Verbreitung des Wadd auch außerhalb Maʿīns feststellen. Bei der Tradition, das Idol des Wadd sei in Dūmat al-Ǧandal aufgestellt gewesen, könnte man erwägen, ob etwa der nordarabische Ǧauf mit dem südarabischen (d. i. die Oase von Maʿīn!) verwechselt wurde, doch kann der Kult des Wadd durchaus auch so weit im Norden verbreitet gewesen sein; ein Idol in Menschengestalt ist dort unter dem Einfluß benachbarter Kulturen jedenfalls eher denkbar als im Süden.

Außer den bisher erwähnten kennen wir etwa noch drei Dutzend Namen zentralarabischer Götter. Meist wird auch der Stamm angegeben, dem sie zugehören. Einige dieser Namen sind sehr wahrscheinlich nicht die eigent-

278 Nach GrGS, S. 70.

lichen Namen der Götter, sondern Beinamen; etwa *al-Muḥarriq* („der Verbrenner"), *al-Muntabiq* (Bedeutung des Namens fraglich)[279], *Muṭʿim aṭ-ṭair* („der die Vögel füttert") u. a. Der zuletzt genannte Götze wurde bei al-Marwa in Mekka verehrt, an jenem Ort, bei dem noch heute das eine Ende der heiligen Lauf-Straße liegt und an dem beim Lauf ein *wuqūf* stattfindet, das auf ein ehemaliges Gemeinschaftsopfer hindeutet (s. S. 360); vielleicht weist der Name des Gottes in die gleiche Richtung, da bei Opfern vielfach das Fleisch den Raubvögeln überlassen wurde[280].

Beinamen werden auch jene Götternamen sein, die mit dem Vorsatz ḏū „der von" gebildet sind: *ḏū-l-Kaffain*, „der Beidhändige", der Götze des Stammes Daus; *ḏū-š-Šarā*, der als Hauptgott der Nabatäer bekannt ist (griechisch Dusares), ist in Zentralarabien ein Gott der Banū Ḥārit, nach einer anderen (irrigen) Tradition ebenfalls der Daus, und hatte in al-Hina einen Temenos mit einer Quelle; *ḏū-r-Riǧl*, von dem es lediglich heißt, er sei ein Götze im Ḥiǧāz; endlich *ḏū-l-Ḫalaṣa*, dessen Kultort Tabāla (nach anderen das unweit davon gelegene al-ʿAbla) war und dessen Idol, ein weißer Stein, später als Türschwelle der Moschee von Tabāla verwendet worden sein soll. Berühmt war das Lospfeilorakel des ḏū-l-Ḫalaṣa[281].

Schließlich dürften sich auch unter den mit dem arabischen Artikel *al* versehenen Götternamen mindestens zum Teil Beinamen befinden; so etwa *al-ʿUqaisir* „der Kürzeste" (oder nach Wellhausen „der kleine Steifhals"), der in den nördlichen Grenzgebieten verehrt wurde; *al-Yaʿbūb*, den die Ǧadīla vom Stamme Ṭaiy angenommen haben sollen, nachdem ihnen ihr früherer Gott geraubt worden war; *aš-Šāriq* „der Aufgehende", der als Element von Personennamen bekannt ist und der zwar mit einem Gestirn in Verbindung stehen dürfte, das aber nicht notwendig die Sonne sein muß, wie Wellhausen und Nöldeke angenommen haben; *as-Saʿīda* „die Glückliche" (d. h. wohl „Glückbringende"), vielleicht ein Beiname der al-ʿUzzā[282]. Wie *al-Fals* und *al-Ǧalsad* zu beurteilen sind, ist fraglich; beide Namen sind hinsichtlich ihrer Bedeutung undurchsichtig[283]. Al-Fals war ein Götze des altarabischen yemenitischen Stammes Ṭaiy. Er wird beschrieben als ein roter Felsblock in einem sonst schwarzen Berg. Bei der Zerstörung des Idols wurden angeblich die zwei Schwerter Miḫḏam und Rasūb gefunden, die ihm ein christlicher Ġassanidenfürst umgegürtet haben soll; andere Traditionen berichten den Schwertfund bei Manāt bzw. bei al-Muntabiq. Al-Ǧalsad wurde von den Kinda und den Leuten von Ḥaḍramaut verehrt. Sein Idol war ein weißer Stein mit einem schwarzen darauf, so daß er ungefähr die Gestalt eines

279 Wtb. d. Myth., S. 455 f.
280 Wtb. d. Myth., S. 456.
281 Zu diesen vier Namen vgl. Wtb. d. Myth., S. 449, 434 unten, 463, 445; zu ḏū-š-Šarā vgl. außerdem EI², S. 253 b, oben.
282 Wtb. d. Myth., S. 473, 477, 468, 466.
283 Ebda., S. 437, 439.

Mannes hatte. Bei dem Kultstein war ein ḥimā; Weidetiere, die sich dorthin verliefen, verfielen dem Gott. Wer sich dem Gott näherte, mußte seine Kleider ablegen und sich andere von dem Priester leihen; ferner mußte er sich mit gesenktem Kopf nähern. Aus dem Stein sollen Stimmen zu hören gewesen sein.

Bei all diesen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als Beinamen zu deutenden Namen ist zu erwägen, daß sich darunter vielleicht auch der eine oder der andere ursprüngliche Personenname befinden mag, der einem Stammesheros gehörte. Sicher dürfen wir dies wohl bei *ʿAmmiʾanas*[284] annehmen, einem Götzen der Ḫaulān, der dort fast mehr galt als ʾAllāh und dem ganze Hekatomben von Opfertieren geschlachtet worden sein sollen. Aus einer sabäischen Inschrift geht hervor, daß im 2. Jahrhundert n. Chr. ein Mann namens ʿAmmiʾanas über den Stamm Ḫaulān gebot; der Name war also in der führenden Sippe bekannt und mag sich von einem Ahnherrn her in ihr vererbt haben. Auf jeden Fall ist ʿAmmiʾanas *Personen*name und kein ursprünglicher Göttername. Auch *Ḏarrīḥ*[285] ist aus sabäischen Inschriften als Beiname von Herrschern bekannt, und zwar schon im 7. Jahrhundert v. Chr.; doch wäre der Name, der etwa „der Aufgehende" bedeuten kann, auch als Gottesname oder -beiname möglich, wenngleich ebenso wenig unbedingt auf die Sonne zu beziehen wie aš-Šāriq. Sein Kultort soll an-Nuǧair gewesen sein, ein Ort in Ḥaḍramaut westlich von Šibām.

Von den sonst noch überlieferten zentralarabischen Göttern ist *Hubal*[286] einer der bekanntesten. Wie bereits erwähnt, war sein Idol ein Standbild in Menschengestalt, das in der Kaʿba von Mekka aufgestellt war. Ob der schwarze Stein, der jedenfalls das ältere Idol der Kaʿba war, auch mit Hubal in Verbindung stand, ist unbekannt. Das Standbild war aus rotem Karneol, seine rechte Hand aus Gold. Es heißt, der Gott (bzw. sein Idol) stamme aus Moab, also aus dem Norden; das würde die menschliche Gestalt verständlicher machen. Der trockene Brunnen unter der Statue, der als *ǧabǧab* diente, wurde ebenfalls schon erwähnt. Vor dem Idol wurden die sieben Lospfeile geworfen; das Orakel des Hubal war berühmt und wurde bei allen wichtigen Anlässen befragt. Auffallend ist, daß die islamische Tradition Hubal nur selten erwähnt und daß im Qorān nie gegen ihn polemisiert wird, obwohl er doch der Gott der Kaʿba war, die zum zentralen islamischen Heiligtum wurde und als deren alleiniger Herr ʾAllāh gilt. Auch wird, ungleich anderen Götzen, von seiner Zerstörung nichts berichtet.

Vor der Kaʿba oder in deren Nähe — die Tradition schwankt in der Ortsangabe — standen zwei Kultsteine, *Isāf* und *Nāʾila*[287]. Die islamische Über-

284 Ebda., S. 424.
285 Ebda., S. 432.
286 Ebda., S. 447, wo natürlich in Z. 3 „steht bis heute" in „stand" zu ändern ist.
287 Ebda., S. 448.

lieferung dichtete eine Legende um sie: sie waren danach ursprünglich ein Menschenpaar, das in der Kaʿba Unzucht trieb und zur Strafe in Steine verwandelt wurde; diese wurden dann göttlich verehrt, und zwar besonders von den Ḫuzāʿa und den Quraiš.

Auch die Verehrung von *Manāf*[288] scheint bei den Quraiš verbreitet gewesen zu sein, nach dem Namen ʿAbd Manāf zu schließen, den eines ihrer großen Geschlechter führte. Derselbe Name findet sich auch bei den Huḏail. Herkunft und Kultstätte dieses Gottes bezeichnet das Götzenbuch ausdrücklich als unbekannt. Manāf wurde auch in Nordarabien verehrt und dort fallweise mit Zeus identifiziert.

Ruḍā[289] wird uns als Raḍū gleichfalls in Nordarabien wieder begegnen, vor allem bei den Thamūd. In Zentralarabien scheint Ruḍā eine weibliche Gestalt gewesen zu sein, die besonders von den Rabīʿa verehrt wurde.

Šams[290] „Sonne", in Zentralarabien als Götze der Tamīm bezeichnet, war gleichfalls auch im Norden und, wie wir sahen, vor allem in Südarabien verbreitet. Wellhausen hält Šams für eine Göttin.

Quzaḥ[291] ist der altarabische Wettergott. Er schießt die Hagelpfeile von seinem Bogen ab, den er dann in den Wolken aufhängt; der Regenbogen heißt daher „der Bogen des Quzaḥ". Seine Kultstätte war in Muzdalifa bei Mekka. Dort findet beim islamischen Ḥaǧǧ ein *wuqūf* statt, ein Zeichen, daß einstmals dort geopfert wurde. Im Islam ist Quzaḥ ein Engel, der die Wolken verwaltet, bzw. ein Dämon.

Außer den hier einzeln genannten, weil bedeutenderen oder sonstwie bemerkenswerten Göttern ist noch eine Anzahl anderer Namen überliefert, auf deren Aufzählung hier verzichtet werden kann. An einer Stelle[292] erwähnt das Götzenbuch ausdrücklich, daß „alle Araber in Mekka" einen Hausgötzen hatten, den sie beim Verlassen und beim Betreten des Hauses streichelten. Daß die vornehmen seßhaften Geschlechter so etwas wie einen eigenen Sippengott hatten, ist nach dem, was wir in Südarabien gesehen haben, nicht auszuschließen, nur wird die Sitte nicht auf Mekka allein beschränkt gewesen sein, wenngleich dies wohl schon in vorislamischer Zeit eine bedeutende Stadt Zentralarabiens war.

Zum Schluß wäre noch ein Wort über den *Geisterglauben* anzufügen. Daß Vorstellungen über jene Naturgeister, die *ǧinn* heißen, bereits vor dem Islam existierten, ist kaum zweifelhaft. Wie J. Henninger ausführt[293], war der Glaube an die *ǧinn* bei der seßhaften Bevölkerung stärker verbreitet und

288 Ebda., S. 453 f.
289 Ebda., S. 463.
290 Ebda., S. 467.
291 Ebda., S. 462.
292 *Klinke–Rosenberger,* Das Götzenbuch, S. 47.
293 *J. Henninger,* Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. Studia instituti Anthropos, vol. 18, 1963 (= Festschrift für Paul J. Schebesta), S. 279–316.

differenzierter als bei den Beduinen. Die *ǧinn* sind zwar unsichtbar, aber nicht völlig unkörperlich. Sie können die verschiedensten Gestalten annehmen und so den Menschen sichtbar werden, meist Tiergestalten, aber auch die von Menschen oder von Mischwesen. Sie sind an sich weder gut noch böse; dem Menschen gegenüber können sie feindlich oder freundlich sein. Ihre Aufenthaltsorte sind gewöhnlich öde oder schmutzige Gegenden; sie hausen aber auch oft in Quellen oder in Bäumen und Sträuchern. Sie bevorzugen die Dunkelheit. Die seßhafte Bevölkerung sieht als Wohnung der Geister auch alles an, was unter der Erde ist oder dorthin reicht. Man muß daher trachten, beim Pflügen, beim Brunnengraben, beim Hausbau u. dgl. die Geister nicht zu stören bzw. sie durch Opfer zu versöhnen und sich durch entsprechende Abwehrmaßnahmen vor ihnen zu schützen; dazu dienen vor allem Amulette und Anrufungen (aber nicht von höheren Mächten), auch die Nachahmung gewisser Tierstimmen; ferner muß man das Pfeifen vermeiden, weil die *ǧinn* sich durch Pfeifen verständigen. Man kann wohl von einem Geister*kult* sprechen, aber zum Unterschied vom Kult der Götter ist er privater Natur, nicht öffentlich. Gewisse Menschen stehen mit den *ǧinn* in Verbindung, so vor allem die Wahrsager *(kāhin)*. Die *ǧinn* hatten vor dem Aufkommen des Islam die Fähigkeit, im Himmel Geheimnisse zu erlauschen, die sie dann dem *kāhin* mitteilten (seit dem Islam können sie nicht mehr in den Himmel eindringen). Sind sie den Menschen feindlich, so verursachen sie Krankheiten, entführen Kinder und auch Erwachsene, erschrecken und belästigen ihre Opfer auf die mannigfaltigste Art. Der Wahnsinnige gilt als von den *ǧinn* besessen und heißt daher *maǧnūn*.

Es wurde schon anfangs (s. S. 358) gesagt, daß möglicherweise einzelne *ǧinn* zum Rang von Göttern aufgestiegen sein können. Doch betont Henninger mit Recht, daß keineswegs sämtliche vorislamischen Götter aus diesem Bereich stammen, wie früher mehrfach angenommen wurde, sondern daß es sich dabei nur um einzelne Ausnahmefälle handeln kann.

III. Nordarabien

1. Dedān, Liḥyān

So wie über die Geschichte und Chronologie dieses Bereiches stark divergierende Meinungen herrschen, sind auch die Ansichten über die Götter hier bei den einzelnen Autoren nicht einheitlich. Der Hauptgrund dafür ist wohl die Dürftigkeit des Quellenmaterials. Viele Götternamen sind lediglich aus Personennamen zu erschließen; dies gilt durchweg für die dedanischen. Van

den Branden[294] glaubt aus den Namen etwas mehr und z. T. andere dedanische Götter erschließen zu können als Caskel[295]. Beiden gemeinsam sind folgende[296].

'L, 'LH: 'Il(āh). Diese beiden Namen sind kaum zu trennen, sie bezeichnen wohl ein und denselben Gott. Die letztere Form erscheint in *'lh'b,* also als erstes Element des Namens, während *'l* immer zweites Element ist und daher am Wortende verkürzt sein könnte, vielleicht unter dem Einfluß analoger Namen im Norden und Süden. Daß *'L(H)* (wie arab. 'Allāh) zum Eigennamen geworden ist, dürfte kaum zweifelhaft sein, und es ist damit wohl das alte überragende Gotteswesen bezeichnet, das sich im Bereich der Hochkulturen im allgemeinen nur noch in Personennamen erhalten hat. Kaum dürfte in *'L(H)* einer der sonst bekannten Götter zu suchen sein.

ḤRG: Nach Caskel ein Wassergott (arab. *ḥarǧ* „der erste Regenguß"), nach van den Branden eine Gestalt des Mondgottes (arab. *ḥaraǧa* „herausgehen"; *ḥārig* „qui sort"). Beide Deutungen sind wohl möglich, aber eine ist so ungewiß wie die andere; für eine Mondgestalt fehlen alle Anhaltspunkte.

Rʿ N: Caskel und van den Branden erklären den Namen wohl richtig nach arab. *raʿn* „Felsvorsprung"; in Zentralarabien trafen wir eigenartig geformte Felsen mehrfach als Idole von Göttern (z. B. al-Fals, ḏū-l-Ḫalaṣa, al-Ǧalsad). Caskel denkt dabei an eine vorspringende Felsnase im südlichen Teil der Oase, bei der viele Graffiti und auch Felszeichnungen gefunden wurden[297].

DD: Dād (Caskel), Dōd (v. d. Branden), was anscheinend die richtigere Form ist[298], wird übereinstimmend als kanaanäischer Gott bezeichnet. Der Name bedeutet „Oheim", entspricht mithin altsüdarabisch ʿAmm.

YṮʿ: Yiṯaʿ (Caskel), Yaṯiʿ (v. d. Branden). Caskel hält ihn für „einen alten sabäischen Gott", v. d. Branden für einen Gott vom Norden. Tatsache ist, daß er im Norden sehr verbreitet, im Süden aus Personennamen bekannt ist. Der Name bedeutet „Helfer"; die Form Yiṯaʿ dürfte auf Grund der entsprechenden griechischen Namensformen die richtigere sein[299].

Caskel führt als dedanische Götter noch an: *QWS* (Qaus), ein edomitischer, und *NʿR* (Naʿr), ein kanaanäischer Gott.

Bei van den Branden fehlt *QWS; NʿR* wird anders erklärt: in dem Namen *nʿrgd* sei *gd* das theophore Element und *nʿr* bedeute „Diener"[300]; dementspre-

294 *A. van den Branden,* Les inscriptions dédanites, S. 20 ff. (s. Anm. 266).
295 *W. Caskel,* Lihyan und Lihyanisch, S. 37 f.
296 Die Namen werden zunächst ohne Vokale gegeben, da die Vokalisation jedenfalls unsicher und bei den einzelnen Autoren verschieden ist. Die Erklärungen der Namen weichen ebenfalls teilweise voneinander ab.
297 Siehe *Caskel,* a.a.O., S. 17; in der 1. Zeile dieser Seite ist „km 78" = „km 978" auf der Kartenskizze 1.
298 Vgl. *v. d. Branden,* a.a.O., S. 33 f.
299 Siehe Wtb. d. Myth., S. 479 f.; *v. d. Branden,* a.a.O., S. 22 f.
300 Vgl. *v. d. Branden,* a.a.O., S. 23 f.

chend erscheint bei van den Branden *GD* (Gad) unter den Götternamen. Die Existenz der Gad-Gottheiten in Palmyra, des Gottes Gad bei den Nabatäern und des Gad-ʿAwīḍ bei den Ṣafā-Ārabern[301] machen diese Auffassung sehr wahrscheinlich.

Zusätzlich zählt van den Branden folgende Namen auf:

WT (Watt), nach Caskel jedoch ein Personenname[302]; van den Branden beruft sich für seine Deutung auf das Thamudische[303]. Daß der Name mit arab. *watt* „Gurren der Turteltaube" (auch *wutt*, wohl ein onomatopoetisches Wort!) zusammenhängt, ist mehr als unwahrscheinlich, zumindest für einen Götternamen. Keinesfalls scheint es möglich, aus den dedanischen Namen *bydwt* und *drwt* einen „caractère solaire" des Watt abzuleiten, selbst wenn er in Dedān als Gott existierte; doch ist dies recht unsicher, denn beide Belege (die einzigen!) lassen auch andere Deutungen zu.

WD: Falls der einzige Beleg hierzu tatsächlich *'rswd* zu lesen ist, wie allgemein angenommen wird[304], ist *wd* hier wohl richtig als der minäische Wadd aufgefaßt.

ʿM, der qatabanische ʿAmm („Oheim"; vgl. *DD*), ergibt sich aus mehreren Personennamen und wird vermutlich aus dem Süden eingedrungen sein.

MNT: Daß die in ganz Zentral- und Nordarabien verbreitete Manāt auch hier erscheint, ist nicht erstaunlich; der Beleg ist ein Personenname in einem Graffito, das Caskel als dedanisch-liḥyanisch bezeichnet[305].

ŠMS (Šams) erscheint in einer nach Caskel spätlihyanischen Inschrift, die van den Branden jedoch unter den dedanischen anführt[306], als Personenname; es wird wohl ein verkürzter theophorer Name sein, denn Götternamen als solche werden gewöhnlich nicht als Personennamen gebraucht.

301 Wtb. d. Myth., S. 438 f.; ebda., S. 457 ist s. v. Nār, Nā'ir der letzte Satz und das Zitat Ca LL, 38 zu streichen.

302 Vgl. *Caskel*, a.a.O., S. 80, Nr. 7.

303 Von den bei *v. d. Branden* angeführten thamudischen Belegen scheint jedoch nur *tntwt* (Hu 761) einigermaßen überzeugend; in Hu 263 kann auch „Gruß! Watt" (dieses Personenname) übersetzt werden, in Hu 691 a, 3 (so statt 691) könnte *wtht* die feminine Form zu *wt* sein, in Jsa 416 ist *'lwt* statt *'lwt* zu lesen, in Ph. 160 (so statt 169) n 40 scheint es nach dem Faksimile zweifelhaft, ob Z. 1 nicht eine eigene Inschrift und von den zwei folgenden Zeilen zu trennen ist; der Name *'yrwt* „Watt déshonore" wäre doch recht eigenartig; sollte nicht etwa „Schande über Watt" (dieses Personenname) der Sinn sein? — Zum Gott Watt vgl. auch *A. Jamme*, The So-Called Thamudic Divine Name wt = wtn. BiOr 24, 1967, S. 279–288.

304 Siehe *v. d. Branden*, a.a.O., S. 56, Nr. 18. Nach dem Faksimile auf Pl. II wäre, so scheint es, eine Lesung *'s'd* nicht ausgeschlossen; *w* ist ein bloßer Kreis ohne Querstrich, *r* ist im Verhältnis zu den anderen Buchstaben sehr klein, vielleicht also kein Schriftzeichen, sondern ein zufälliger Ritz im Stein, der dann den relativ großen Abstand zwischen ' und *s* erklären würde. Da nur Kopien der Inschrift vorliegen, wird eine sichere Entscheidung schwer möglich sein. — *Van den Branden* hat im übrigen gewiß die richtige Übersetzung des Textes.

305 Siehe *Caskel*, a.a.O., S. 96, Nr. 37; bei *v. d. Branden*, a.a.O., S. 24 und S. 68, Nr. 62.

306 Vgl. *v. d. Branden*, a.a.O., S. 25 und S. 66, Nr. 54.

Ob bei dem Namen *'gm'* tatsächlich in dem *'* am Ende die verkürzte Form des Gottesnamens *'Aṯtar* zu sehen ist[307], bleibt zunächst unsicher, solange wir nicht mehr Belege haben, denn *'gm'* könnte immerhin auch anders erklärt werden.

Über Wesen und Funktionen dieser Götter Näheres auszusagen, ist nicht möglich. Isoliert erscheinen ihre Namen nicht, und die Elemente, die zusammen mit den Götternamen die Personennamen bilden, sind so wenig individuell, daß man aus ihnen keine auch nur einigermaßen sicheren Schlüsse ziehen kann; dazu kommt noch, daß die Deutung dieser Elemente vielfach ungewiß ist. Die Gründe, aus denen van den Branden sieben von den genannten Göttern *(ḤRG, ẆT, 'LH, YṮ', GD, DD, MNT)* für astrale Gottheiten hält, scheinen kaum überzeugend[308].

Bei den Liḥyān[309] finden wir eine Anzahl dedanischer Götter wieder: *'L(H), ḤRG, R'N, DD, YṮ', QẆS, MNT*. *'LH* erscheint nun in der verkürzten Form *LH* (Lāh) als (zweites) Element von Namen. Sein weibliches Gegenstück *LṮ* (Lāt), die *'Allāt* Nord- und Zentralarabiens, ist ebenfalls bekannt. Auch zu *DD* scheint es solch eine weibliche Gestalt gegeben zu haben, wenn der Name *'bd-ddt* nicht etwa eine hypokoristische Form von *'bd-dd* ist.

Die wichtigste Göttergestalt der Liḥyān ist *ḏ-ĠBṮ*, ḏū-Ġabat, „der vom Dickicht“[310], gewiß der Beiname eines uns unbekannten Gottes. Über sein Wesen lassen weder die Texte noch die Personennamen etwas erkennen[311]. In den Ruinen seines Tempels, von dem auch Inschriften berichten, wurden menschliche Statuen gefunden, die Caskel wohl mit Recht als Votivgaben ansieht (vgl. o. S. 336).

Im übrigen sind an weiteren Götternamen teils isoliert in Inschriften, teils durch Personennamen bezeugt:

H-MḤR, nach Caskel ha-Maḥr; sollte der Name jedoch tatsächlich, nach dem Südarabischen, „das Gesetz“ bedeuten, so müßte er ha-Maḥār gelesen werden.

HN'KTB, der gewiß han-'Aktab zu lesen ist und „der Schreiber“ bedeutet[312], also eine Gestalt wie der mesopotamische Nabū oder der ägyptische Thot.

HN'ZY, han-'Uzzay (= al-'Uzzā), *B'LSMN* (Ba'l Samīn), *'GLBN* ('Aglibōn), die alle drei aus nördlichen Gebieten stammen.

307 Siehe *v. d. Branden*, a.a.O., S. 25; zu 'A vgl. auch w. u. S. 377.
308 Vgl. *v. d. Branden*, a.a.O., S. 20–25.
309 Zu den liḥyanischen Göttern vgl. *Caskel*, a.a.O., S. 44–48; *G. Ryckmans*, Les religions arabes préislamiques, 2e éd., (= Bibl. du Muséon, vol. 26), S. 19 f.; ferner Wtb. d. Myth. unter den einzelnen Namen.
310 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 438.
311 Auch von den Namen *'rr-ḏġbt* kann man über das Wesen des Gottes m. E. nichts ablesen, selbst wenn er von *Caskel*, a.a.O., S. 44, richtig gedeutet ist; aber *'rr* dürfte hier doch wohl eine andere Bedeutung haben, denn „Schwären des ḏū-Ġabat“ wäre als Personenname recht ungewöhnlich, auch wenn es eine „heilige Krankheit“ wäre.
312 Wtb. d. Myth., S. 481, Nachtrag.

SLMN (Salmān) ist nach Caskel identisch mit *'B'LF* ('Abū-'īlāf), dem „Eintrachtstifter" (wörtl. „Vater der Eintracht"); beide sind „Hüter des Totenreiches", und die beiden Löwen zu beiden Seiten eines Grabes sind Symbole dieses Gottes [313].

ŠMS (Šams) „Sonne" erscheint nun als sicherer Götternamen in dem Personennamen *'m-šms*, aus dem außerdem zu ersehen ist, daß Šams hier eine männliche Gottheit ist.

ṢLM (Ṣalm) ist der aus Taimā bekannte Gott, zu *ḤML* (Ḥamal) und *ḤṬ* (Ḥūṭ) verweist Caskel auf die Tierkreiszeichen „Widder" und „Fische".

Außer den Götternamen können wir aus den liḥyanischen Inschriften über religiöse Belange kaum etwas entnehmen. Die Statuen im Tempel wurden bereits erwähnt. Den Göttern scheint man Opfer verschiedener Art gebracht zu haben (Libationen, Brandopfer). Die „Steintafeln mit eingelassener Vertiefung und Rinne" [314] dienten vermutlich eher für Libationen als für Speiseopfer; für Schlachtungen waren sie wohl zu klein. Auch Personendedikationen scheint es gegeben zu haben. Priester *('afkal)* werden einige Male erwähnt, einmal auch eine Priesterin. Aus den Grabinschriften ersieht man, daß auf das Grabeigentum auch hier großer Wert gelegt wurde.

2. Thamūd

In Histoire de Thamoud [315] (S. 89–115) hat A. van den Branden alle Gottheiten der Thamūd zusammengetragen, die er aus den Inschriften gewinnen konnte, sei es direkt, sei es indirekt aus Personennamen — eine sehr dankenswerte und zugleich undankbare und mühevolle Arbeit; denn jenen Fällen, die zweifelsfrei sind, steht eine erhebliche Zahl von recht unsicheren gegenüber. So ist vor allem dann Vorsicht geboten, wenn ein Götternamen ein einziges Mal belegt ist. Besonders wenn er aus einem Personennamen erschlossen ist, könnte man häufig auch andere Deutungen heranziehen, die ebenso wahrscheinlich sind. So müssen etwa Namen, deren eines Element *taim* „Diener" ist, nicht unbedingt als zweites einen Götternamen enthalten, es könnte sich jemand auch „Diener von N. N." nennen, wobei N. N. eine Person (oder auch ein

313 So die Deutung *Caskels* auf Grund der Inschrift Nr. 72; vgl. *Caskel*, a.a.O., S. 46, 110.

314 Siehe *Caskel*, a.a.O., S. 49.

315 Vgl. oben, Anm. 267. — In den dort angeführten Werken *A. van den Brandens* „Les inscriptions thamoudéennes" und „Les textes thamoudéens de Philby, vol. I" findet man ausführliche Bibliographien. Zu diesen wären zu ergänzen: Die Rezensionen zu „Les inscriptions thamoudéennes" von *E. Littmann* in BiOr IX (1952), S. 216–220, und von *M. Höfner* in Orientalia, n. s., vol. 23 (1954), S. 309–318, sowie die Rezension zu „Les textes thamoudéens de Philby" von *J. Ryckmans* in BiOr XVII (1960), S. 199–204. — Ferner: *A. Jamme*, Thamudic Studies (Washington, 1967); auch hier S. 79 eine Bibliographie.

Appellativ) sein kann. Auch in anderen Fällen scheinen andere Erklärungen möglich oder vielleicht vorzuziehen. So dürfte beispielsweise in den Namen *rʿtʾl* und *ḏrʿt* das Element *rʿt* nicht „beauté, grâce" sein – dies ist im Arabischen wohl erst eine sekundäre Bedeutung –, sondern nach *rāʿa* „schrecken", *rawʿat* „Schrecken, Furcht" zu erklären sein; die Namen würden dann „Schrecken des ʾIl" und „der vom Schrecken" (= der Erschreckende, Schreckliche) bedeuten, womit Raʿat als Gott ausscheiden würde. Jedenfalls bleiben solche Götternamen höchst ungewiß, solange nicht eindeutige Belege vorhanden sind. In anderen Fällen wieder kann man schwanken, ob mit dem Namen ein Gott oder eine Person gemeint ist; so kann in HU 359[316] *tgr* mindestens ebensogut Personenname *(tāgir* „Kaufmann") wie Göttername sein, ja, meines Erachtens ist das erstere wahrscheinlicher, und es scheint zumindest verfrüht, aus dieser singulären Belegstelle weitere Schlüsse auf die Natur dieses vermeintlichen Gottes zu ziehen[317].

Eine weitere Frage ist, ob der *astrale* Charakter der thamudischen Götter so stark ausgeprägt ist, wie es nach „Histoire de Thamoud" den Anschein erweckt. Hier wird zwar die mehr oder weniger ausschließliche Existenz einer Trias Mond – Sonne – Venusstern mit Recht abgelehnt (S. 84–86), aber zum Schluß immerhin festgestellt: „Le caractère astral de la plupart des divinités thamoudéennes est bien assuré", und im folgenden Abschnitt (Le panthéon) werden dann tatsächlich vielen Göttern astrale Züge zugeschrieben, und zwar fast ausschließlich solche der genannten Trias. Wenn es ferner von anderen Göttern heißt: „son caractère astral nous échappe", so scheint auch hier eine astrale Natur als wahrscheinlich vorausgesetzt, die wir nur nicht kennen. Daß es unter den thamudischen Göttern auch astrale Gestalten, und zwar Vertreter der Trias Mond – Sonne – Venusstern gab, soll nicht bezweifelt werden. Fraglich ist nur, wie groß ihre Zahl war und ob sie ursprünglich oder sekundär sind. Die genannte Trias hatte ja im Süden Arabiens, wie wir sahen, eine beherrschende Stellung und war auch in den sonstigen angrenzenden Gebieten vorhanden; so wäre es verwunderlich, wenn sie bei den Thamūd unbekannt geblieben wäre. Da aber andrerseits doch bei den Stämmen, die unter dem Namen Thamūd zusammengefaßt werden, das beduinische Element zumindest stark überwogen haben dürfte[318] und, wie oben (S. 358) ausgeführt, die astralen Götter bei den Beduinen kaum ursprünglich zu Hause sind, so wird man eher an eine Übernahme dieser Gottheiten, vor allem durch ansässige Teile jener Stämme, denken dürfen.

Die thamudischen Graffiti bieten eine große Zahl von Götternamen. Man

316 Siehe *A. van den Branden,* Inscriptions thamoudéennes, S. 187.

317 *A. van den Branden,* Histoire de Thamoud, S. 115: „... on pourrait voir dans ce dieu le patron, le protecteur des marchands ou du marché qui a pu avoir lieu autour de son temple lors des pèlerinages annuels".

318 Vgl. z. B. *J. Ryckmans,* Aspects nouveaux du problème thamoudéen (Studia Islamica V, 1956), S. 6 ff., 17.

wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß auch hier, ähnlich wie in Südarabien, diese Namen teilweise Erscheinungsformen einer Göttergestalt bezeichnen; die Identifikation ist aber diesfalls noch wesentlich schwieriger, da uns die kurzen Graffiti mit ihrem weitgehend gleichförmigen Inhalt so gut wie keine Anhaltspunkte geben. Auch die Namenserklärung läßt uns häufig im Stich. Wenn beispielsweise ein Gott *HD* heißt und dieser Name als Hādi „Führer" gedeutet wird, so scheint damit nicht gesichert zu sein, daß er der Sterngott ist; ebensowenig muß *ḤRG* = Ḥārig „der herausgeht, hervortritt" nicht notwendig Mondgott sein[319].

Betrachten wir die Götter nun im einzelnen, so fällt vor allem auf, daß zwei Gestalten, *Nahī (NHY)* und *Ruḍā (RḌW, RḌ,* selten *RḌ*[3]) weitaus am häufigsten angerufen werden; als Element von Personennamen sind sie jedoch selten. Auch kommen beide nur in Texten aus den nördlichen Gebieten vor und fehlen im Süden[320]. Beide erscheinen als Nuḥâa und Rudân unter den Göttern, deren Kultbilder Sanḥerib nach seiner Eroberung von Adumatu (d. i. Dūmat al-Ǧandal im nordarabischen Ǧōf) deportiert hat[321]. Es sind demnach alte arabische Götter. Der Name Nahī wird allgemein nach dem Arabischen als „verständig, klug" gedeutet, was über das Wesen und die Funktion dieses Gottes wenig aussagt[322]. Auch die Texte geben darüber keine Auskunft, denn Bitten um Schutz, Hilfe u. dgl. werden so ziemlich an alle Gottheiten gerichtet.

Der Name *Ruḍā* oder, wie die häufigste thamudische Form *RḌW* nahelegt, *Raḍū* bedeutet „gnädig" oder „Gnade, Gunst". Meist wird Raḍū als Göttin angesehen, obwohl die Texte[323] über das Geschlecht der Gottheit keine Anhaltspunkte geben; ob die Frauengestalt, die man als ein Bild von Raḍū an-

319 *A. van den Branden,* a.a.O. (Anm. 317), S. 97 bzw. 99 f.; vgl. auch oben, I. Dedān, Liḥyān, S. 369.

320 Vgl. *J. Ryckmans,* a.a.O., S. 10; ebda. wird als Grenze angegeben: „un peu au sud du 20° parallèle (qui passe à environ 100 kilomètres au sud de la Mecque)".

321 *A. van den Branden,* a.a.O. (Anm. 317), S. 8. Die Götter sind übrigens nicht in dem dort Anm. 33 zitierten Text einzeln aufgezählt, sondern in einem schon früher bekannten, im übrigen inhaltsgleichen; vgl. *R. Borger,* Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (= AfO, Beiheft 9, 1956); von dort ist auch die Schreibung der Namen übernommen.

322 So auch *A. van den Branden,* Inscriptions thamoudéennes, S. 12. In „Histoire de Thamoud", S. 104, jedoch wird er „sans doute" als Mondgott bezeichnet, weil er „Vater" genannt wird. Abgesehen davon, daß dies kaum eine hinreichende Begründung ist, lautet die Übersetzung der Inschrift Jsa 270 (Inscriptions thamoudéennes, S. 351): . . . *m bnhy 'bwt* wohl „. . . m. Bei Nahī! 'Abwatt" statt „. . . m. En Nahy est paternité"; zu *b* in dieser Bedeutung vgl. ebda., S. 40. Jsa 270 ist, soviel ich sehe, die einzige Inschrift, auf die sich die obige Angabe stützen kann; Eigennamen mit den Elementen *'b* und *nhy* konnte ich nicht feststellen. – Vgl. auch noch Šams, S. 378.

323 Zumindest die thamudischen Texte; in der Ṣafā-Inschrift CIS V, Nr. 5011, steht ein möglicherweise auf Ruḍā bezügliches Verb in der 3. Pers. fem. (falls es nicht etwa eine nominale Form ist). Vgl. auch o. S. 367.

zusprechen pflegt, wirklich so zu deuten ist, ist gleichfalls nicht sicher[324]. Da Raḍū ferner mit dem Planeten Venus in Beziehung gesetzt wird – eine Beziehung, die diesfalls zu Recht besteht –, die Venusstern-Gottheit aber in Arabien teils männlich, teils weiblich ist, erhalten wir auch von hierher keine endgültige Entscheidung.

Eine ebenfalls häufige und allem Anschein nach speziell thamudische Gottheit ist *Datin (DṮN)*, häufig in Anrufungen, aber in Personennamen nicht vertreten. Der Name läßt verschiedene Deutungsmöglichkeiten zu: „der plötzlich angreift" oder „Überfluß, Fruchtbarkeit" oder auch „der Starke". Da auch die Texte nichts erkennen lassen, was nicht jeder Gottheit zugeschrieben werden kann, bleibt uns auch die Wesenheit dieses Gottes verborgen[325].

Daß die in ganz Nord- und Zentralarabien so verbreitete Göttin *'Allāt ('LT)*, „die Göttin", auch in thamudischen Graffiti häufig erscheint – hier auch als *Lāt (LT)* –, ist nicht erstaunlich. Sie wird nicht nur um die üblichen guten Gaben angerufen, sondern ihr Name kommt auch als Element von Personennamen vor. Über ihr Wesen erhalten wir ebensowenig Aufschlüsse wie über das anderer Götter[326].

Auch *'Ilāh ('LH, 'LY)*, dem Namen nach das männliche Gegenstück zu ('I)lāt, gehört dem thamudischen Pantheon an und ist besonders in Personennamen häufig; hier hat der Name meist die (verkürzte oder nicht-arabische?) Form *'l*. Nach einigen Texten scheint 'Ilāh auch Beinamen geführt zu haben: *'btr* ('Abtar), das nach arab. *batara* „(der Nachkommen) berauben" (und ähnlichen Bedeutungen im Tigrē) etwa „Räuber, Vertilger" heißen könnte[327]; *dh(w)n* dagegen ist schwierig zu erklären; nach dem Arabischen bedeutet *dahūn* „Salbe", *duhn* dasselbe, außerdem „Balsam, Harz" (letzteres nach Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes); sollte man hier an Aromata (als Opfer) oder an Salbung (des Kultidoles) zu denken haben[328]? Allzuviel sagen diese Beinamen jedenfalls nicht über ihren Träger aus, zumal ihre Deutung höchst ungewiß ist. Desgleichen ist seine Auffassung als eine Mondgottheit kaum genügend zu begründen (vgl. Histoire de Thamoud, S. 90). Der Name 'Ilāh als solcher bedeutet „Gott", ist jedoch zu einem Eigennamen geworden. Im Kult scheint 'Ilāh keine sehr bedeutende Rolle gespielt zu haben, er lebt hauptsächlich in den Personennamen weiter[329].

324 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 463 f.
325 Wtb. d. Myth., S. 432 f.
326 In „Histoire de Thamoud", S. 91 f., werden 'Ilāt (so dort statt 'Allāt) und Lāt als „deux divinités distinctes" bezeichnet, was aber wohl nicht zutrifft. Daß 'Ilat (bzw. 'Allāt) eine Sonnengottheit sei, ist wohl ebenso ungewiß wie die a.a.O. zitierte Ansicht anderer Autoren, die die Göttin mit dem Venusstern in Beziehung setzen. – Vgl. auch Wtb. d. Myth., S. 422 ff. und o. S. 362.
327 *'btr* in HU 718, 638, 795 (vgl. *van den Branden*, Inscriptions thamoudéennes); dort und „Histoire de Thamoud", S. 90, als „isolé" gedeutet.
328 *dhwn* in Jsa 409, *dhn* in Ph 271 (z). Vgl. auch o. S. 287 und Wtb. d. Myth., S. 530 f.
329 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 420 ff. ('Allāh) und 435 f. ('Ēl), sowie o. S. 286.

Außer 'Allāt und 'Ilāh findet man in thamudischen Texten noch eine ganze Anzahl von Göttern, die auch sonst in Süd-, Nord- und Zentralarabien vorkommen. Dazu gehören folgende, meist nur selten bezeugte Gottheiten[330]:
'Aṯir(at) ('ṮR[Ṯ]), eine in Qatabān bezeugte Gottheit, hält van den Branden (Histoire de Thamoud, S. 94) für eine Mondgottheit auf Grund des Personennamens *ṯr'ṯrt*, den er als „taureau de 'Aṯirat" erklärt. Doch sind nach arab. *ṯāra* „sich erheben" u. dgl. auch andere Deutungen möglich. In *m'd'ṯr*, das eher nach anderen Bedeutungen der Wurzel *m'd* zu erklären ist statt nach *ma'd* = „dick", ist *'ṯr* wohl einfach verkürzt aus *'ṯrt* und nicht maskuline Form des Namens. Die beiden Personennamen sind die einzigen Belege bei den Thamūd.
Gad (GD) „Glück", bei den Nabatäern anscheinend eine bestimmte Gottheit (in Palmyra jedoch anders), ist in dem Personennamen *gdyf'* auch bei den Thamūd bezeugt.
Dušarā (DŠR), der nabatäische Nationalgott Dusares.
Ḏū-Samāy (ḎSMY), der Gott der 'Amīr (dort ḏū-Samāwī), die im Norden des südarabischen Gebietes ihren Sitz hatten.
Hubal (HBL), der vorislamische Herr der Ka'ba in Mekka.
Wadd (WD), der Reichsgott von Ma'īn, aber auch sonst in Süd-, Nord- und Zentralarabien weit verbreitet, ist auch bei den Thamūd relativ häufig, vor allem in Eigennamen[331].
Watt(an) (WT[N]) kommt in thamudischen und liḥyanischen Eigennamen mehrmals vor; speziell auf Grund der letzteren sieht van den Branden darin eine solare Gottheit, was jedoch aus den thamudischen Namen nicht abzuleiten ist[332].
Ḥagr (ḤGR), in Südarabien ein Beiname des 'Aṯtar, aber dort nicht „Stein", sondern *ḥāgir* „der abwehrt (die Feinde)"[333].
Ḥawl (Ḥ[W]L) wird in Ḥaḍramaut neben Sīn genannt (s. o. S. 294), bei den Thamūd selten und nicht ganz zweifelsfrei.
Yaġūṯ (YĠṮ), einer der fünf noachitischen Götzen, auch bei den Nabatäern als Yaġūt bezeugt, ist als Element von Personennamen, und nur als solches, in thamudischen Texten aus dem Süden relativ häufig, im Norden selten.
Yaṯi' (*YṮ'*), wahrscheinlicher *Yiṯa'* zu lesen, „Helfer, Retter", ist wie in Liḥyān und bei den Nabatäern auch bei den Thamūd Element von Eigennamen (siehe auch w. u. Ṣafā).
Kāhil(an) (KHL[N]) wird in mehreren Texten angerufen und ist auch aus

330 Zu den einzelnen Namen vgl. Wtb. d. Myth., s. v. Die Namen sind dort nach dem deutschen Alphabet angeordnet, hier jedoch in der Reihenfolge wie „Histoire de Thamoud", S. 89 ff.
331 Wo *wd* außerhalb von Namen vorkommt, wird es öfter „Gruß" bedeuten und nicht immer der Gott gemeint sein.
332 Vgl. auch o. S. 370.
333 Vgl. Sab. III, S. 16 f., zu Nr. 15; o. S. 271.

zwei minäischen Fragmenten bekannt. Der Name bedeutet „mächtig" oder „alt"; ob er eine Mondgestalt ist, bleibt ungewiß.

Malik (MLK) „König" ist eine im semitischen Bereich sehr verbreitete Gottesbezeichnung, die auch in einigen Anrufungen der Thamūd vorkommt[334].

Manāf (MNF), vor allem in Zentralarabien, aber auch im Ḥaurān bezeugt, erscheint mehrmals in Anrufungen.

Manāt (MNT, MNH, MNWT), eine der „Töchter ʾAllāhs", eine alte arabische Göttin, die weit verbreitet war, ist vor allem in vielen thamudischen Personennamen vertreten, seltener in Anrufungen.

Samahat (SMHT), so wohl richtiger statt Samayhat, in Südarabien anscheinend eine ausanische Göttin, ist einmal auch bei den Thamūd (Ph 166 p, aus dem Süden) zu finden.

Samiʿ (SMʿ), in Südarabien eine Gestalt des Mondgottes, im thamudischen Bereich selten.

Sīn (SN), der ḥaḍramautische Reichsgott, in einigen thamudischen Namen und auch sonst einige Male belegt.

ʾAṯtar, die südarabische Form dieses Gottesnamens, ist im Thamudischen auch als ʿAttar, als Element von Namen außerdem in den verkürzten Formen *ʿatt* und schließlich *ʿa*[335] zu finden. Außerhalb der Namen heißt der Gott meist *ʾAttarsamīn* bzw. *ʿAttarsam* „ʿAttar des Himmels", was an den im Norden so weitverbreiteten Baʿalsamīn[336] erinnert.

ʿAmm, der qatabanische Reichsgott, ist besonders im Süden in thamudischen Namen vertreten, seltener im Norden.

al-ʿUzzā ist nach J. Ryckmans (Stud. Islamica 5 [s. Anm. 318], S. 10 f.) in Inschriften aus dem Süden häufig in Personennamen anzutreffen, während sie im Norden nicht vorkommt.

Ṣalm (ṢLM), wie wohl zu lesen ist statt Ṣalam, ist als ein alter Gott besonders aus Taima bekannt. Wie in Liḥyān ist er auch bei den Thamūd in Personennamen, und zwar mehrfach, vertreten, außerdem hier auch in Anrufungen. Seine Beziehung zum Mond ist ganz ungewiß.

Ob *Qayn*, *Raḥim* (bzw. Raḥim) und *Raʿat* tatsächlich Götternamen sind, scheint mir zweifelhaft. Zu dem Namen *ʿbdqn* vgl. Orientalia 23, S. 310 f.; *qynʿtt* wird eher „Diener des ʿAttar" heißen. In den mit *rḥm* gebildeten Namen ist dieses ebenfalls nicht notwendig theophores Element; so heißt etwa *rḥmʾl* gewiß „ʾIl hat Mitleid, ist barmherzig" (vgl. jedoch u. S. 383). Zu Raʿat siehe o. S. 373.

334 Die Inschrift Ph 269 bis (a) (so richtig statt 369) hat *van den Branden* später (Bibbia e Oriente 2, 1960, S. 41 ff.) anders interpretiert, so daß die Folgerungen, die er „Histoire de Thamoud", S. 102, daraus gezogen hatte, nunmehr wegfallen.

335 Daß *ʿa* ein verkürzter Gottesname, wahrscheinlich aus ʿAṯtar, sei, wurde bereits in meiner Rezension zu *A. van den Branden*, Inscriptions thamoudéennes (Orientalia 23, S. 311) ausgeführt; s. auch Wtb. d. Myth., S. 419.

336 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 429 f.

Ratal (RTL) nennt van den Branden eine „alte arabische Gottheit aus dem Ǧōf" und identifiziert ihn mit dem Orotal des Herodot. Daß der Name „blancheur, pâleur" bedeute, ist unwahrscheinlich; für arab. *ratala* geben die Wörterbücher an „schön, ebenmäßig, weiß sein" (von den Zähnen). Wenn man aus den drei bezeugten Eigennamen, die mit *rtl* gebildet sind, einen Schluß ziehen darf: *r'brtl* „Schrecken des R.", *rtlḫt* „R. verfolgt", *b'srtl* „Stärke, Kampfesmut des R.", so dürfte Ratal eine erschreckende, kriegerische Gestalt sein.

Šams (ŠMS) „Sonne" ist, wie allenthalben in Arabien, sowohl in Anrufungen als auch in Personennamen der Thamūd vertreten. Aus Namen wie *mr'šms* „Herr ist Šams", *šms'b* „Šams ist Vater" geht hervor, daß Šams bei den Thamūd eine männliche Gottheit war (zumindest im Norden). Der letztere Name zeigt ferner, daß die Bezeichnung *'b* „Vater" nicht allein auf den Mondgott beschränkt war (vgl. Histoire de Thamoud, S. 102 oben) und daher nicht hinreicht, einen Gott als Mondgestalt auszuweisen (s. auch o. S. 374, Anm. 322).

Zu erwähnen wären schließlich noch der biblische *'Ilšadday* der Genesis sowie der in einem Eigennamen in der Kurzform *Yah* erscheinende Yahwe, beide je einmal bezeugt.

Götter, die bis jetzt in thamudischen Inschriften allein vorkommen, aber selten bezeugt sind, sind folgende[337].

Baraq (BRQ) „Blitz", einige wenige Male in Anrufungen und Namen bezeugt, wird als „dieu stellaire" angesehen, was aber ebenso ungewiß ist wie

Hayyaġ (HYĠ) als Mondgott. Der Name könnte Hayyāġ zu lesen sein und wie arab. *'ahyaġ* „fruchtbar, im Überfluß" bedeuten.

Hilāl (HLL) ist jedenfalls der „Neumond", zweimal in Anrufungen und, in verkürzter Form, wohl auch in dem Namen *hl'ly* vertreten.

Ṭanafat (ṬNFT) kann nach arab. *ṭanaf* „Bergvorsprung" etwa „kleine Bergnase" heißen (Fem. als Deminutiv); nach dem Beispiel der zentralarabischen „Götzen" al-Fals, ḏū-l-Ḫalaṣa und vielleicht al-Ǧalsad[338] könnte die Bergnase das Idol von Ṭanafat gewesen sein.

Mayas (MYS) wird als Gott aus dem (etwas unsicheren) Personennamen *mystm* abgeleitet, als „libration de la lune" gedeutet und als „manifestation du dieu lunaire" angesehen. Tatsächlich ist hier so gut wie alles unsicher: die Lesung des Namens, die Deutung und die Auffassung als Mondgott. Selbst die Lesung *mystm* vorausgesetzt, scheint es mehr als zweifelhaft, daß *mys* ein Gott ist, denn der Name bedeutet „MYS ist Sklave" – und wie käme ein Gott dazu, sich als solchen zu bezeichnen? Und was die Deutung als „libra-

337 Auch hier wieder in der Reihenfolge wie vorher (s. Anm. 330); in Wtb. d. Myth. nur zum Teil vertreten.

338 Siehe Wtb. d. Myth., S. 437, 445, 439.

tion de la lune" betrifft, so ist doch recht fraglich, ob die Thamūd von der Schwankung der Mondachse etwas wußten und diesen Vorgang zu einem Gott machten.

Sakan (SKN), dessen Name doch wohl „Ruhe" bedeutet (nicht „grâce"), ist in zwei Anrufungen vertreten.

Samīn (SMN) wird eher „Himmel" bedeuten als „gros, gras" und ist vermutlich eine abgekürzte Form von ʿAttarsamīn (vgl. Orientalia 23, 1954, S. 311).

Suqaylat, in dem Namen *ʿbdsqlt* vertreten, dürfte der Name einer nabatäischen Königin sein, die unter die Götter versetzt wurde – wenn der Name nicht einfach (was wahrscheinlich sein wird) „Diener der (Königin) S." bedeutet.

Sattār (STR), aus dem Personennamen *str'mt* erschlossen, scheint als Gottheit recht unwahrscheinlich, denn der Name heißt „S. ist Magd" (vgl. oben Mayas).

ʿAss (ʿS), ebenfalls aus dem einzigen Namen *ʿshrd* „ʿAss ist erzürnt" gewonnen, wird nach arab. *ʿassa* „die Nachtwache halten, als Nachtwache umhergehen" erklärt und für einen Mondgott gehalten.

Ġawṭ, der (als *ĠṮ, ĠWṮ, ĠT* und *ĠWT*) in Personennamen und einmal in einer Anrufung vorkommt, dürfte, ähnlich Yaġūṭ, „Hilfe" oder „Helfer" bedeuten; vielleicht eine bloße Variante des Namens Yaġūṭ?

Ġumm (ĠM), dreimal in Anrufungen bezeugt, wird nach arab. *ġamma* „(der Neumond) ist unsichtbar, verdeckt" gedeutet. Er wird danach als Mondgott angesehen, ebenso wie

Ġimd (ĠMD; früher Ġamd), arab. „Schwertscheide" = Mondsichel.

Ob *RṬḤY* tatsächlich *Ratṭḥay*[339] zu lesen ist und „maître de la vie" bedeutet, scheint recht fraglich. Arab. *ratt* heißt „Wildschwein, Eber"; „Herr" ist erst eine sekundäre Bedeutung; *ratta* heißt „stottern".

Šuʿā, Šuʿʿat (Šʿ, ŠʿT) „Sonnenstrahl" oder „eben aufgehende Sonne" ist in einer Anrufung vertreten.

In „Histoire de Thamoud" werden noch einige weitere Götternamen registriert, zu denen folgendes zu bemerken ist.

'Abʿaliy und *'Ummʿaliy* sind wohl Personennamen, die bedeuten „der Vater ist erhaben" bzw. „die Mutter ist erhaben", wobei man sich fragen kann, ob *'b* und *'m* hier theophore Elemente sind. Es ist nicht recht klar, warum dies Namen von „sehr alten" Göttern sein sollen, die zur Zeit der Inschriften nicht mehr existierten.

'Awām bedeutet kaum „Durst" oder „Rauch". Da es nur in einem Text aus dem Süden vorkommt, liegt es wohl am nächsten, darin den Namen des

339 In Ph 177 d, 1 *rthy,* Ph 177 d, 2 jedoch *rthy,* nach dem Faksimile (vgl. *A. van den Branden,* Textes thamoudéens de Philby I); eines davon wohl Schreib- oder Kopierfehler.

'Almaqah-Tempels bei Mārib zu sehen, mag es nun Götter- oder Personenname sein; das letztere dürfte zutreffen.
'*Aḥwar* muß nicht der Planet Jupiter sein; es kann auch „schwarzäugig" bedeuten und als solches Personenname sein (vgl. E. Littmann, in: BiOr IX, 1952, S. 220 a).
'*Umm'aṭat* wäre, wenn es zu südarab. *'m'ṭtr* in Parallele gesetzt wird, wohl 'Umm'aṭt zu lesen. Da es in Ph 167 (ak) 3 isoliert steht, wird es eher Personenname sein, zumal auch *'m'trsm* (Ph 269 bis) neuerdings als solcher angesehen wird.
Zu *Hādi* vgl. o. S. 374.
Ḥalim dürfte in Ph 340 d *(ḏ-ḥlm)* eher Sippenbezeichnung sein.
Zu *Ḫarig* vgl. o. S. 374.
Ḥarimsam ist unsicher; wenn so zu lesen ist, dürfte es am ehesten ein anderer Name für 'Attarsam sein.
Yarar scheint als Göttername nicht sicher, desgleichen *Munḍiḥ* (*mḍḥ*, wobei *ḍ* als zweifelhaft bezeichnet wird; Ph 182 b, 6).
Zu *Tugūr* (Tāgir) vgl. o. S. 373.

Neben den thamudischen Inschriften gibt es zahlreiche und mannigfaltige *Felszeichnungen*, Darstellungen von Menschen und Tieren, einzeln oder zu verschiedenen Gruppen und Szenen zusammengefügt. Unter den Tieren finden wir einen Teil jener wieder, die wir in Südarabien als „Göttertiere" kennenlernten: Steinbock, Schlange, Löwe, Strauß, Stierkopf. Dies legt die Frage nahe, ob sie auch bei den Thamūd *Symbolcharakter* hatten, eine Frage, die schwerlich einfach mit ja oder nein zu beantworten sein dürfte. Mit Ausnahme der eigenartigen Stierköpfe von Ph 266[340], auf die noch näher einzugehen sein wird, kann man, wenn man will, wohl alle diese Tierzeichnungen auch „profan" auffassen und den zahlreichen Darstellungen von Kamelen, den Reiter- und Kampfszenen an die Seite stellen. Daß sie religiös im eigentlichen Sinne zu deuten sind, d. h. als Göttersymbole von der Art der alten südarabischen Symbole, ist wohl nicht sehr wahrscheinlich. Eher werden sie in den magischen Bereich zu stellen sein; so könnte man bei den Abbildungen von wilden Tieren oder Jagdszenen etwa an Jagdzauber denken[341]. Es ist jedoch auch durchaus denkbar, daß solche Zeichnungen wenigstens zum Teil, etwa an Hand von Erzählungen, gewissermaßen zu deren Illustration, entstanden, wenn die Leute im Kreis ihrer Gefährten von ihren Erlebnissen und Taten berichteten[342]. Letztlich hängt die Deutung der Tierbilder an der Auffassung der thamudischen Graffiti: will man diese durchweg als religiöse

340 Vgl. *A. van den Branden*, ebda., II, S. XXIV; Histoire de Thamoud, S. 67.
341 Diese Auffassung dürfte vor allem für jene Abbildungen zutreffen, auf denen die Tiere in der Mitte des Körpers ein Loch haben; vgl. *E. Littmann*, Thamūd und Ṣafā (= Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. XXV/1, 1940), S. 35; dazu *H. Grimme* in seiner Rezension dieses Buches, OLZ, 1942, Nr. 4, Sp. 179.
342 Vgl. *Littmann*, a.a.O., S. 99 f.

Äußerungen ansehen, wie dies Grimme vertreten hat, so müßte man auch die Tiere als „Göttertiere" in irgendeinem Sinne verstehen. Aber eine derart vereinheitlichte Auffassung der Graffiti ist wohl nicht möglich, und daher wird auch über jene Tierbilder kaum *einheitlich* geurteilt werden können.

Daß es auch Abbildungen von symbolischem oder wohl richtiger: magischem Charakter gab, darauf weisen die bereits erwähnten Stierköpfe von Ph 266 hin (s. Anm. 340). In vielen Fällen glaubt man ein menschliches Gesicht vor sich zu haben, doch fehlen an den Köpfen niemals die Hörner; zudem sind meist zwischen die Hörner eine Mondsichel, ein Stern oder beide zusammen eingezeichnet, was an das so verbreitete und aus Südarabien vielfach bekannte Symbol Mondsichel und Sonnenscheibe erinnert. Van den Branden führt aus[343], daß die Kombination des Stierkopfes mit den genannten Symbolen dahin zu verstehen sei, daß diese Köpfe ganz allgemein irgendeinen Gott des thamudischen Pantheons repräsentieren. Doch erklärt sich das Phänomen vielleicht natürlicher, wenn man es in den Bereich der Magie verweist, wo die Anhäufung verschiedener Zeichen durchaus üblich ist, um die Wirkung zu verstärken; auch in Südarabien mußten wir gerade dem Stierkopf mehrfach magischen Charakter zuschreiben (vgl. S. 313). Auch einige andere Zeichen sind wohl eher in diesem Sinne denn als echte Göttersymbole zu verstehen; so etwa die Hand, die „Leiter"[344] (in Südarabien „Doppelgriffel") und wohl auch manches der merkwürdigen Gebilde, die wir nicht zu deuten wissen. Auch sogenannte Krebsworte und Brillenbuchstaben[345] sind vertreten. Daß auch die sieben Punkte oder Striche hierher gehören, legt schon ihre Siebenzahl nahe[346].

Nach van den Branden repräsentieren nicht nur die erwähnten Stierköpfe Götter, sondern auch die Zeichnungen von Ph 374[347]. Es ist nicht zu leugnen, daß diese in ihrer Gestalt an Kultsteine erinnern, denen man „une forme vaguement humaine" gegeben hat. Wie sie letztlich zu deuten sind, ist aber wohl auch hier nicht restlos zu entscheiden, es werden — wenigstens vorerst — auch andere Möglichkeiten zu erwägen sein.

Dieselbe Vorsicht scheint mir auch bezüglich einer anderen Gruppe von Zeichnungen geboten, aus denen van den Branden ziemlich weitgehende Schlüsse zieht. Es sind dies menschliche Figuren mit erhobenen Armen und

343 Histoire de Thamoud, S. 67 f.
344 Vgl. z. B. Ph 238 und 239 (*van den Branden*, Textes thamoudéens de Philby, II, Tf. I und II).
345 *Van den Branden* spricht den Krebsworten magischen Charakter ab; vgl. a.a.O., S. XXVIII ff. — Beispiel eines Brillenbuchstabens: Ph 371, das Kreuz rechts; vgl. a.a.O., Tf. XXIII. — Vgl. auch *M. Höfner*, MZ, S. 281 f.
346 Zu diesen sowie zu den Göttersymbolen überhaupt vgl. auch noch Wtb. d. Myth., S. 440–444.
347 Vgl. a.a.O. (Anm. 344), Tf. XXIII; Histoire de Thamoud, S. 66.

manchmal mit merkwürdiger Stellung der Beine[348]. Van den Branden sieht in diesen Figuren kultische Tänzer; den kultischen Charakter erschließt er daraus, daß die Figuren nackt dargestellt sind. Daß es sich hier um Tänzer handelt, ist vermutlich richtig. Unter den weiblichen Gestalten sind einige, die ähnlichen ṣafaitischen Darstellungen an die Seite zu stellen sind, Frauen mit erhobenen Armen und einem halbkreisförmigen Bogen über dem Kopf (Ph 267 m, n, p)[349].

Aus einer Analyse der verschiedenen Zeichnungen dieser Art ergibt sich ihm schließlich folgendes Bild einer religiösen Zeremonie[350]: „Les fidèles déposent d'abord leurs habits, se présentent ensuite devant l'idole duquel ils consacrent leurs offrandes présentées par l'hiérodule. La danse sacrée commence alors au son des différents instruments de musique, probablement jusqu'à l'épuisement et l'extase. La fin de la cérémonie est marquée par la prostitution ou l'homosexualité sacrées." — Bedenkt man, daß dieses Bild (das van den Branden auch selbst als „d'ailleurs fort hypothétique" bezeichnet) bzw. dessen einzelne Phasen aus nur wenigen, zum Teil aus einer einzigen Zeichnung gewonnen sind, so wird man schon dadurch zur Vorsicht gemahnt. Die Zeichnungen lassen m. E. durchaus auch andere Deutungen zu; die angeführte mag bestenfalls eine mögliche sein, und solange wir nicht mehr und sicherere Grundlagen besitzen, wird eine endgültige Entscheidung kaum zu treffen sein. Vorerst herrschen selbst über die Lesung und Interpretation der Inschriften vielfach divergente Meinungen — wieviel mehr Spielraum aber lassen die Zeichnungen der Auffassung des Interpreten! Dazu kommt, daß wir die Felsbilder (mit wenigen Ausnahmen) nur aus Kopien kennen, bei deren Herstellung die Aufmerksamkeit wohl in erster Linie den daneben und dazwischen befindlichen Inschriften galt, nicht den Zeichnungen als solchen. Daher sind auch schon die Grundlagen nicht genügend sicher.

3. Ṣafā

Im Bereich der Ṣafā-Araber herrschen ähnliche Verhältnisse wie bei den Thamūd: aus vielen tausend Inschriften erfahren wir über die Religion nicht viel mehr als eine Anzahl von Götternamen. Zum Teil sind es die gleichen, die uns schon bei den Thamūd begegneten[351].

348 Vgl. Textes tham. de Philby, II, S. XXV ff.; Histoire de Thamoud, S. 80 ff. — An beiden Stellen ist im Text Ph 341 (e) in Ph 345 (c) zu korrigieren.
349 Vgl. a.a.O., Tf. VI. Zu den ṣafaïtischen Zeichnungen s. u. S. 385 f.
350 Zitiert aus „Textes tham. de Philby", II, S. XXVIII; ähnlich „Histoire de Thamoud", S. 84. — Vgl. zu dieser Deutung auch Wtb. d. Myth., S. 470 f.
351 Zur Religion der Ṣafaiten vgl. *R. Dussaud,* Les Arabes en Syrie avant l'Islam (Paris 1955), S. 140 ff.; *H. Grimme,* Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion (Stud. z. Geschichte u. Kultur d. Altertums, XVI. Bd.,

Die in den Ṣafā-Inschriften wohl am häufigsten angerufene Gottheit ist *'Allāt;* ihr Name erscheint als *'LT* oder *LT* und wäre hier vielleicht richtiger 'Ilāt (bzw. Lāt) zu lesen, falls nicht die verbreitete arabische Form 'Allāt übernommen wurde. Es gibt kaum eine Lebenslage, in der man sich nicht an sie wandte, und kaum eine Gabe, die man nicht von ihr erbeten hätte. Einige sehen in 'Allāt die Sonnengöttin[352].

Der männliche *'Il(āh) ('LH, 'L)* kommt ebenfalls vor, auch hier selten in Anrufungen, öfter in Personennamen, und zwar meist in der verkürzten Form.

Andere den Thamūd und den Ṣafaiten gemeinsame Götter sind:

Baʿalsamīn, der hier auch als Baʿalsamāy *(BʿLSMN, BʿLSMY)* bezeugt ist; er hatte in Sīʿ am westlichen Abhang des Drusengebirges einen prächtigen Tempel.

Dušarā (DŠR, D̲ŠR).

Raḍū (RḌW, RḌY). Für diese Gottheit gilt hinsichtlich des Geschlechtes auch im Ṣafā-Bereich, was bereits oben S. 374 f. gesagt wurde. Man glaubte zum Teil allerdings, hier sei Raḍū sicher eine Göttin, indem man eine weibliche Gestalt, die in den Zeichnungen mehrmals erscheint, für eine Darstellung dieser Gottheit ansah (zu dieser Zeichnung siehe u. S. 385). Hier sei vorweggenommen, daß die Identifikation der Frauengestalt mit Raḍū reichlich ungewiß ist; man sah u. a. darin auch 'Allāt.

Raḥām (RḤM) ist zwar selten, hier aber allem Anschein nach tatsächlich ein Gott wie in Palmyra, woher er wohl übernommen ist.

Šams (ŠMS) ist hier seltener als bei den Thamūd, aber immerhin auch vertreten. Daß Šams „der arabische Name für den aramäischen Baʿalsamīn" sein wird[353], ist wohl kaum zutreffend.

Yiṯaʿ (YṮʿ, auch *'Ṯʿ)* wird mehrfach angerufen.

Nahī (NHY) kommt gleichfalls in Ṣafā-Texten vor.

Šaiʿ ha-qaum (ŠʿHQM) „Begleiter, d. h. „Beschützer, Helfer des Volkes", ist zwar nicht bei den Thamūd, wohl aber bei den Nabatäern (hier Šaiʿ al-qaum, mit dem arabischen Artikel *al*) anzutreffen. In den Ṣafā-Texten kommt er relativ häufig vor. Das Wort *qaum* wird einerseits als „Kriegsvolk" oder „Karawanenvolk" erklärt (Littmann), andererseits im Sinn von „Stamm" (Dussaud)[354]; im zweiten Fall hätten wir es mit einer Art Stammesgott zu

1. Heft, 1929); *E. Littmann,* Thamūd und Ṣafā (= Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXV/1, 1940), S. 105 ff.; ferner Wtb. d. Myth., unter den einzelnen Götternamen.

352 Vgl. *Littmann,* a.a.O., S. 106.

353 So *Littmann,* a.a.O., S. 107.

354 Vgl. einerseits Thamūd u. Ṣafā, S. 107, bzw. *E. Littmann,* Safaitic Inscriptions, S. 112, Nr. 417 (= Publ. Princeton Univ. Archaeol. Exped. to Syria, Div. IV, Sect. C, 1943); andrerseits *R. Dussaud,* La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam, S. 145.

tun. Jedenfalls dürfte Šaiᶜ ha-qaum ein Beiname sein. Da der Gott in einer von einem Nabatäer in Palmyra gewidmeten Inschrift als „der gute und belohnende Gott, der keinen Wein trinkt", angesprochen wird, glaubte man ihn mit Lykurgos, dem Gegner des Dionysos, identifizieren zu sollen, was jedoch nicht zutreffend ist.

Ṣafaitische Götter sind ferner Gad-ᶜAwīḏ, Nahār, Nāᵓir (bzw. Nār) und Yamīt.

Gad-ᶜAwīḏ (GDᶜWḎ) „Glück(sgottheit) der ᶜAwīḏ", ein Stammesgott der ᶜAwīḏ („Awidenoi"), dessen Verehrung aber wohl über diesen Stamm hinaus verbreitet war[355].

Nahār (NHR) ist aus einigen Personennamen erschlossen. Der Name bedeutet „Tag", so daß man an einen Licht-(oder Sonnen-?)Gott denken könnte.

Nāᵓir (Nᵓr) „der Leuchtende" ist wohl mit *Nār (NR)* identisch; die erste Form steht in zwei Anrufungen, die zweite (verkürzte) in Personennamen. Auch dieser Name weist auf eine ähnliche Gottheit wie Nahār; vielleicht sind beide auch identisch und die Namen lediglich Spielformen eines einzigen.

Yamīt (YMYT) erklärt Littmann versuchsweise als „die tägliche", d. h. „die täglich wiederkehrende (Sonne)" und hält sie für eine Gestalt der ᵓAllāt. Der Name ist ein einziges Mal belegt und steht neben den Götternamen Gad-ᶜAwīḏ, Raḥām und Raḍū (CIS V, 4351). Sowohl die Deutung des Namens als auch die Identifikation mit ᵓAllāt sind sehr unsicher.

Auch neben und zwischen den Ṣafā-Inschriften stehen zahlreiche *Felszeichnungen,* die nach Ausführung und Inhalt den thamudischen sehr ähnlich sind. So finden wir hier großenteils dieselben Tiere wieder, darunter an „Göttertieren" Löwe, Schlange und Steinbock. Ihre eigentliche Bedeutung ist wohl bei den Ṣafā-Arabern ebensowenig die von echten Göttersymbolen wie bei den Thamūd, und man wird eher an Magie, vielfach aber auch einfach an „Illustrationen" zu denken haben (s. o. S. 380). An symbolischen oder magischen Zeichen finden sich hier häufiger als bei den Thamūd die „sieben Punkte oder Striche". Ferner ist das Bild einer Sonne häufig, das als (mehr oder weniger vollkommener) einfacher Kreis oder zwei konzentrische Kreise mit Strahlen in wechselnder Zahl vorkommt. Da die Sonne anderwärts gewöhnlich durch einen Kreis ohne Strahlen symbolisiert wird, dachte man bei den ṣafaitischen „Sonnen" auch an Stern-Symbole, doch dürfte wohl eher die Sonne gemeint sein. Die Inschriften geben keine Anhaltspunkte, was das Bild darstellt und ob es etwa einer bestimmten Gottheit zukommt; wahrscheinlich sind die „Sonnen" nicht anders zu beurteilen als die anderen Zeichen und Zeichnungen.

355 Zu den Gad-Gottheiten vgl. Wtb. d. Myth., S. 438 f.

Eine dieser Zeichnungen verdient noch besondere Erwähnung. Es ist die schon oben S. 383 genannte Frauengestalt, die verschieden gedeutet worden ist. Es sind aus den Tafeln von CIS V[356] derzeit acht solche Figuren bekannt, unter denen einige Varianten zu beobachten sind. Auch anderwärts abgebildet[357] und daher am bekanntesten ist wohl die Zeichnung von de Vogué 402 (Tf. 98 bis = CIS 4351): eine nackte Frauengestalt mit ausgebreiteten Armen und einem halbkreisförmigen Gebilde, das sich von einer Hand zur andern spannt und den Scheitel der Gestalt berührt. Am Kopf ist hier eine Art „Pagenfrisur" deutlich zu erkennen, so daß man den Bogen über dem Kopf nicht etwa als fliegende Haare auffassen kann, wie dies nach anderen solchen Zeichnungen immerhin möglich wäre. Über dem rechten Arm, innerhalb des Bogens steht eine „Sonne" (s. oben), weshalb man in der Gestalt ʾAllāt sehen wollte; andere fassen die Sonne als Stern auf und die Frauenfigur als eine Darstellung von Raḍū. Die „Sonne" scheint jedoch nicht wesentlich zu dieser Zeichnung zu gehören, denn sie fehlt bei allen anderen; man wird daher gut tun, aus ihrem Vorhandensein bei CIS 4351 keine Schlüsse auf die Bedeutung der Gestalt zu ziehen. Daß damit eine Göttin gemeint ist, ist wohl überhaupt reichlich unwahrscheinlich.

Die übrigen derartigen Darstellungen findet man auf Tf. 6 (de Vogué 148), 21 (Wetzstein 67), 22 (Wetzstein 159), 85 (Dunand 828 b), 96 (Dunand 1339 a), 99 (Graham 27), 101 (Wetzstein I, II c). Der Bogen über dem Kopf fehlt bei einigen, doch dürfte dies vielleicht an der Kopie liegen; die ausgebreiteten oder nach oben gebogenen Arme sind überall vorhanden. In einigen Fällen (Tf. 21, 99, 101) bemerkt man neben der Frauengestalt einen Pferdereiter, der seine Lanze gegen diese richtet, als wollte er sie niederstechen. Bei Dunand 1339 a (Tf. 96) steht neben der Frau eine zweite Gestalt mit erhobenen Armen und in halber Kniebeuge. Eine Parallele hierzu scheint in Dunand 401 a (Tf. 71) vorzuliegen; bei der Frauengestalt fehlt der rechte Arm und die Knie sind diesfalls auch bei ihr gebeugt. Die Frau von Dunand 1339 a trägt anscheinend einen ähnlichen Gürtel wie in CIS 4351 (Tf. 98 bis), von dem aber diesfalls in der Zeichnung nur ein herabhängendes Ende mit einer Quaste zu sehen ist, während im anderen Fall der Gürtel als breites Band um die Hüften liegt und beide Enden fast waagerecht abstehen, so als wäre die Gestalt etwa in rasch drehender Bewegung. Der halbkreisförmige Bogen, der sich über dem Kopf von einer Hand zur anderen spannt

356 Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars V, Inscriptiones Saracenicas continens, Tomus I. Paris 1950. Enthält die Nummern 1 bis 5380; dazu die Tafeln I bis CIII, auf denen jedoch die Inschriften nicht nach den Nummern des Textbandes, sondern nach der Numerierung ihrer Entdecker bezeichnet sind, deren Namen am Kopf der Tafel eingetragen sind. Leider fehlt bislang eine Konkordanz. – Da es sich in unserem Zusammenhang um die Zeichnungen handelt, sind die Zitate nach den Tafeln angeführt.

357 Z. B. bei *Dussaud,* La Pénétration (s. Anm. 273), S. 143, Fig. 30.

(Tf. 21, 22, 96, 98 bis, 101), dürfte von Dussaud wahrscheinlich richtig als Schleier erkannt worden sein; jedenfalls ist es kaum der Regenbogen oder das Himmelsgewölbe, wie andere vermuteten[358].

Es scheint das Nächstliegende, in der Frauengestalt eine Tänzerin zu sehen. Ob es sich dabei um einen Kulttanz handelt oder nicht, ist vorerst schwer zu sagen, aber eine mögliche Deutung. Merkwürdig ist die Zusammenstellung der Tänzerin mit dem Lanzenreiter. Daß die Frauen tatsächlich getötet wurden, ist doch wohl kaum anzunehmen.

Wie diese Frauengestalten in den thamudischen Zeichnungen Parallelen hatten (vgl. o. S. 382), so finden wir in den ṣafaitischen auch Darstellungen von „Tänzern", die den thamudischen verblüffend ähnlich sind; man vergleiche etwa einerseits die Figuren von Ph 256 (e), 257 (c), 320 (e) und andrerseits CIS V, Tf. 3 (de Vogué 66), 48 (Littmann 15), 7 (de Vogué 188).

Erwähnenswert sind unter den Ṣafā-Zeichnungen ferner die merkwürdigen Figuren von Dunand 732 b und Graham 7 (Tf. 81, 99). Es sind Gestalten mit einem langen Gewand und Hörnern auf dem Kopf. Man wird an das Säulenkapitell von Ḥuṣn al-ʿUrr in Südarabien erinnert, auf dessen einer Seitenfläche eine Gestalt mit Steinbockhörnern dargestellt ist. Es wurde oben S. 312 ein möglicher Zusammenhang dieser Darstellung mit den heute noch in Ḥaḍramaut geübten Tänzen nach erfolgreicher Steinbockjagd erwogen. Da, nach der Häufigkeit seines Vorkommens in den Felszeichnungen der Thamūd und der Ṣafā-Araber zu schließen, der Steinbock nicht nur im Süden ein wichtiges und bedeutsames Tier war, könnte man auch bei den genannten gehörnten Gestalten an ähnliche Zusammenhänge denken. Vielleicht ist auch die in Dunand 400 b (Tf. 71) abgebildete Szene, in deren Mitte ebenfalls eine in ein langes Gewand gehüllte Gestalt steht, aber diesfalls ohne Hörner, in einem ähnlichen Sinn zu verstehen. Die Gestalt trägt in einer Hand etwas wie einen Zweig (Palmzweig?), links von ihr scheint jemand ein Musikinstrument zu spielen, darüber steht eine etwas unklare Gestalt (ebenfalls mit einem Zweig?), rechts übereinander ein einzelner „Tänzer" und zwei Paare[359]; das Ganze sieht sehr nach einer Tanzszene aus. Ob es sich um einen Kulttanz im eigentlichen Sinn handelt, ist hier wohl ebenso unentschieden wie im thamudischen Bereich. Der Ursprung der Tänze liegt gewiß im Bereich

358 Vgl. Wtb. d. Myth., S. 463 f., s. v. Ruḍā. – Dazu kommt jetzt eine weitere Zeichnung: *G. L. Harding*, A Safaitic Text and Drawing. Levant I, 1969 (British School of Archaeology in Jerusalem), S. 69 u. Pl. XIX. Die zentrale Frauengestalt trägt einen Gürtel, aber keinen „Schleier", hat eine merkwürdige Haartracht und hält in der Linken eine Art Leier. Darunter eine zweite Frauengestalt mit einem ähnlichen Instrument, auf einem Esel (?) sitzend, und ein Pferdereiter mit Lanze. Unter dem Esel ein Hund (?). In den rundherum geschriebenen Texten, die inhaltlich ohne Bezug auf die Zeichnung sind, werden die Götter Šaiʿ ha-qaum, Dusares, Lāt und Baʿalsamīn genannt.

359 Der Krieger mit Lanze und Schild über der Mittelfigur ist in einer anderen Manier gezeichnet und gehört daher vermutlich nicht zu dieser Szene.

der Religion; die Frage ist nur, ob und wie weit sie sich zu jener Zeit, da die Felszeichnungen entstanden, von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt hatten.

Aus dem, was zu den Felsbildern der Thamūd und der Ṣafaiten ausgeführt wurde, ist zu ersehen, daß durch diese Bilder zwar viele Fragen aufgeworfen werden, daß aber zunächst nur sehr wenig präzise Antworten möglich sind. Es wäre dringend nötig, diese über ganz Arabien verstreuten Felsbilder einmal systematisch zu untersuchen. Dazu müßten sie vor allem einwandfrei und möglichst originalgetreu aufgenommen werden, wobei auch auf ihr Alter, das ja bis zu einem gewissen Grad feststellbar ist, ein besonderes Augenmerk zu richten wäre, ebenso auf die jeweilige Fundstelle (Lage, Beschaffenheit u. dgl.). Sehr wahrscheinlich brächte ein solches systematisches Studium der arabischen Felszeichnungen manchen interessanten Aufschluß.

Wenngleich wir aus den Ṣafā-Inschriften über religiöse Übungen im allgemeinen ebenso wenig erfahren wie aus den thamudischen, so geben sie immerhin e i n e n Hinweis dieser Art für den Totenkult. Es wird in den Texten mehrfach erwähnt, daß die Leute einen Stein auf das Grab eines Verwandten oder Freundes legten, wenn sie daran vorbeikamen. Diese Sitte ist weit verbreitet und wird zum Teil noch heute geübt[360]. Es ist daher gewiß richtig, das Wort *wgm* durch „er legte einen Stein auf das Grab" zu übersetzen und in ganz konkretem Sinn aufzufassen; Grimme[361] wollte es als „Steinmarken einritzen" deuten und glaubte, mit diesen Steinmarken wären die sieben Punkte oder Striche gemeint (vgl. o. S. 384), die man bei Gräbern eingeritzt hätte als Ersatz für das tatsächliche Aufschichten von Steinen an dieser Stelle. Diese Auffassung ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil es in der Ḥarra doch wohl genügend Steine gab, um sie auf ein Grab zu legen, und dies gewiß weniger mühsam war als das symbolische Einritzen von Steinmarken.

IV. Schluß

Bei einer Rückschau über diesen zweiten Teil, der den Religionen Zentral- und Nordarabiens gewidmet ist, wird es auffallen, daß besonders bei den Thamūd und den Ṣafā-Arabern relativ viel Gemeinsames anzutreffen ist. Zweifellos stehen diese beiden Gruppen einander in jeder Hinsicht näher als den Liḥyān oder den zentralarabischen Beduinen. Schon die Schrift und die Sprache ihrer Inschriften läßt dies erkennen. Wüßten wir Genaueres über die Herkunft und die Geschichte dieser Völker, so würde sich vielleicht die

360 *Littmann* führt in „Thamūd und Ṣafā", S. 112, je ein Beispiel aus moderner Zeit für Arabien und Abessinien an.
361 Texte u. Untersuchungen zur ṣafatenisch-arabischen Religion, S. 162 ff.

heute übliche Unterscheidung grundlegend ändern; vor allem könnte man wohl unter den Thamūd, die ja kaum eine einheitliche und homogene Masse sind, besser differenzieren. Die Religion könnte von diesen Fragen und ihrer Lösung insofern berührt werden, als es dann vielleicht möglich wäre, einzelne Götter bestimmten Gruppen zuzuordnen. Dadurch könnte eine gewisse räumliche (vielleicht auch zeitliche) Gliederung, möglicherweise auch eine Rangordnung innerhalb der Götterwelt erreicht werden. Ansätze zu einer räumlichen Gliederung zeichnen sich schon jetzt ab (vgl. die in Anm. 268 zitierte Arbeit).

Die Beziehungen der Thamūd zu den Ṣafaïten sind zwar besonders eng, aber es bestehen auch solche zu den anderen hier besprochenen Bereichen und schließlich auch zu Südarabien, zumindest hinsichtlich der Götter oder — vorsichtiger gesagt — der Götternamen; denn daß sich mit ein und demselben Namen auch überall dieselben Vorstellungen verbanden, kann man nicht ohne weiteres voraussetzen. Umgekehrt mag sich hinter verschiedenen Namen vielfach e i n göttliches Wesen verbergen, das, unter verschiedenen Aspekten erlebt, je einen anderen Namen erhielt. In Südarabien hatten wir ja dafür genug Beispiele. Im übrigen aber darf man wohl die Verhältnisse im Süden nicht ohne Bedenken auf die übrigen Teile Arabiens übertragen; wie schon in der Einleitung (S. 354) betont, ist das Milieu hier und dort (von Liḥyān abgesehen) zu sehr verschieden. Es schien daher auch geraten, der „astralen Trias" bei den Thamūd nicht denselben hervorragenden Platz einzuräumen, der ihr im Süden zukommt.

Daß sich die vielen offenen Fragen, die sowohl in Südarabien als auch in Zentral- und Nordarabien auf dem Gebiet der Religionen derzeit bestehen, jemals a l l e werden beantworten lassen, ist kaum zu erwarten. Es dürfte auf jeden Fall klargeworden sein, wieviel auf diesem ebenso interessanten wie schwierigen Sektor der Religionsforschung noch für die Zukunft zu tun bleibt.

Zu S. 314, oben: In Ḥaḍramaut ist der Stier ebenfalls als Symbol des Mondgottes, hier des Sīn, vertreten. Eine jüngere Weihinschrift an diesen Gott (s. G. Caton Thompson, The Tombs and Moon Temple . . ., pl. LXIII, unten und S. 161 f., Nr. 9) trägt als Reliefschmuck eine Reihe von vier Stierköpfen; die Hörner sind hier allerdings gerade oder ganz leicht schräg nach außen gekrümmt, doch ist die breite Form des Kopfes die bei Stierköpfen übliche. Zwischen den Hörnern sitzt ein kegelförmiges Gebilde, wohl ein etwas abgewandelter „Donnerkeil" (s. S. 313). Weiter finden sich Stierköpfe und Vollbilder von Stieren auf ḥaḍramautischen Münzen (s. o. S. 294, Anm. 141). Der „Donnerkeil" fehlt hier. Neben dem Stierbild steht *syn* oder *šqr*, der Name bzw. Beiname des Mondgottes (s. S. 294).

Laut brieflichen Mitteilungen H. v. Wissmanns (August 1969) kann folgendes ergänzt werden:

S. 288 (und S. 393, Zeittafel, zu „Dedān, Liḥyān"): Dedān dürfte vom 10. bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. sabäische Kolonie gewesen sein. 343 v. Chr. ist Ma'īn bereits Herr über Dedān.

S. 292 Mitte bzw. S. 376 unten: Zu *Kahilān* vgl. noch Ja 2122 (A. Jamme, New Ḥasaean and Sabaean Inscriptions from Saudi Arabia. Or. Ant. 6, 1967, S. 181 ff.).

S. 323, letzter Absatz: Das Rechteck des Tempels M'RBM war, nach einer Photographie von Brian Doe zu schließen, nicht so schmal, wie es bei Grohmann (s. Anm. 204) nach Fakhrys Angaben (die auch sonst teilweise ungenau sind) abgebildet ist.

S. 324, letzter Absatz: Die Namen auf den Pfeilern des Propyläums sind Namen von Orten an der Grenze von Ḫaulān; sie stehen in der Reihenfolge, wie die Orte um Ṣirwāḥ liegen.

*Zeittafel für Südarabien**

Jahrh.	*Saba'*	*Qatabān*	*Ma'īn*	*Ḥaḍramaut*
v. Chr. 10.–6.	765 *Yada"īl Yanūf* ältester derzeit mit Namen bekannter *Mukarrib* 715, 685 *Sargon* bzw. *Sanḫerib* von Assur erhalten von sabäischen Herrschern Geschenke 660 *Yada"īl Ḏarīḥ*, der Bauherr der großen Tempel in *Mārib, Ṣirwāḥ (Ḥaulan)* und *el-Mesāǧid* 500 *Yiṯa"āmir Bayyin* erscheint in vielen Bauinschriften			
5.	Spaltung Südarabiens in die Reiche *Saba', Qatabān, Ma'īn, Ḥaḍramaut, Ausān* 430 *Karib'īl Watar II.*, großer Feldherr und Neuordner des Staates; *Ausān* wird vernichtet; er ist *letzter Mukarrib und erster König von Saba'* 410 *Yada"īl Bayyin:* erster Krieg gegen →	*Qatabān* wird für sein Bündnis mit *Saba'* im Krieg gegen *Ausān* belohnt *Sumhuwatar*, Herrscher von *Qatabān*		*Ḥaḍramaut* wird für sein Bündnis mit *Saba'* im Krieg gegen *Ausān* belohnt
4.	390 *Saba'* hört auf, die einzige Großmacht in Südarabien zu sein. Im 4. Jahrh. andauernde Kämpfe mit *Qatabān*	390 Gründung des qat. Großreiches *(Yada"ab Yagīl)*	Gründung eines selbständigen Reiches von *Ma'īn* mit Hilfe von *Ḥaḍramaut*	
3.	Zu Beginn Friede mit *Qatabān* (*Yiṯa"āmir Bayyin*, 295). Der König regiert nicht mehr absolut, neben ihm eine Körperschaft		*Ma'īn* auf dem Höhepunkt seiner Macht	

* Die Datierungen hier nach WAaG, S. 6 ff.

Jahrh.	*Saba'*	*Qatabān*	*Ma'īn*	*Ḥaḍramaut*
2.	*Saba'* vom Stamm *Ḥimyar* arg bedrängt, seine Bedeutung sehr gering. 115 (oder 109) Beginn der „ḥimyarischen Ära", nach der später datiert wird.	*Qatabān* auf dem Höhepunkt seiner Macht	*Ma'īn* wird Vasall von *Qatabān* *Ma'īn* wird um 50 von *Saba'* erobert	
1.	Von 120 bis gegen 50 keine Herrschernamen bekannt. Um 50 Eroberung von *Ma'īn* und des Gebietes im Süden bis zum *Bab el-Mandeb* 24 Zug des römischen Feldherrn *Aelius Gallus* gegen Südarabien	*Ḥimyar* macht sich um 50 von *Qatabān* unabhängig		
n. Chr. 1.	Gegen Mitte des 1. Jh. sab.-ḥimyarischer Krieg, wobei *Ḥimyar* im Süden große Teile *Saba's* erobert. Die Herrscher von *Saba'* und die von *Ḥimyar* führen den Titel „König von Saba' und ḏū-Raydān". Mehrere Adelssippen machen der „traditionellen" Dynastie den Thron streitig	Zwischen 80 und 90 Zerstörung der Hauptstadt *Timna'*; doch gibt es weiterhin Könige von *Qatabān*		
2.	115 Ende der „traditionellen" Dynastie. Das Ringen der Adelssippen um die Oberherrschaft dauert an. In der 2. Hälfte Eingreifen der *Ḥabašat* in *Saba'* und *Ḥimyar*	Gegen Mitte des 2. Jahrh. letzter Herrscher von *Qatabān*. *Qatabān* kommt unter die Herrschaft von *Ḥaḍramaut*		*Ḥaḍramaut* beherrscht das Gebiet von *Qatabān* im Westen bis zum Weihrauchland *Ḍofār* im Osten.
3.	Fortdauer der Kämpfe zwischen *Saba'* und *Ḥimyar*. Etwa 280 Einigung unter *Yasir*^{m} *Yuhan'im II.*, der mit seinem Sohn *Šamir Yuhar'iš III.* in *Mārib* regiert			

Jahrh.	*Saba'*	*Qatabān*	*Ma'īn*	*Ḥaḍramaut*
4.	Um 300 erobert *Šamir Yuhar'iš III.* (nun Alleinherrscher) *Ḥaḍramaut.* Königstitel: „König von Saba' und ḏū-Raydān und Ḥaḍramaut und Yamnat" (wobei *Yamnat* der südliche Teil von Ḥaḍramaut ist) Um 360 Bekehrung des Königs *Ṯa'rān Yuhan'im* zum Christentum durch *Theophilus*			*Ḥaḍramaut* kommt unter die Herrschaft von *Saba'*
5.	Um 400 Übertritt des Königs *'Abkarib 'As'ad* zum Judentum. Königstitel erhält den Zusatz: „... und ihrer Beduinen im Hoch- und Tiefland"			
6.	525 Christenverfolgung in *Neǧrān* unter König *Yusuf 'As'ar,* der vom König von *Aksum* besiegt wird. Ende des sab. Reiches, das nun von aksumitischen Vizekönigen regiert wird. 568 wird Südarabien persische Satrapie			
7.	Unterwerfung Südarabiens durch den Islam			

Zentralarabien: Im 5. Jahrhundert n. Chr. wurden große Teile Zentralarabiens (*ʿAsīr* und *Ḥeǧāz)* vom südarabischen Reich erobert. Im übrigen sind vor dem Islam genauere Zeitangaben kaum möglich

Dedān, Liḥyān: Sehr unterschiedliche chronologische Ansätze;

a) *A. van den Branden:* dedanische Inschriften vom Ende des 8. bis Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr.

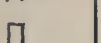
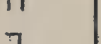
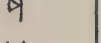
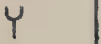
b) *W. F. Albright:* dedanische Inschriften vom 6. Jahrhundert v. Chr. an; liḥyanische Inschriften 440 bis 100 v. Chr.; minäische Okkupation etwa 200–75 v. Chr.; nabatäische Okkupation im späten 1. Jahrhundert v. Chr.

c) *W. Caskel:* etwa 160 v. Chr. Ende der minäischen Okkupation; 160–115 v. Chr. dedanisches Reich; 115–9 v. Chr. frühliḥyanisches Reich; 9 v. Chr. bis 80 n. Chr. nabatäische Okkupation; 80–150 n. Chr. (oder später) spätliḥyanisches Reich

Thamūd: Inschriften vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis ins 4. Jahrhundert n. Chr.; im übrigen Daten unsicher

Ṣafā: Einzelne datierte Inschriften aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., doch gibt es auch ältere und jüngere

Schrifttafel

Altsüdarabisch	Lihyanisch	Thamudisch	Safaïtisch	Umschrift
				ʾ
				b
				g
				d
				ḏ
				h
				w
				z
				ḥ
				ḫ
				ṯ
				ẓ
				y
				k
				l
				m
				n
				s
				c
				ġ
				f
				ṣ
				ḍ
				q
				r
				š
				ś
				t
				ṯ

Aistleitner, J., Wörterbuch der ugaritischen Sprache, hrsg. von *O. Eißfeldt*. Berlin 1963.
Albright, W. F., The Chronology of Ancient South Arabia in the Light of the First Campaign of Excavation in Qataban. BASOR 119, 1950, S. 5–15.
– The Chronology of the Minaean Kings of Arabia. BASOR 129, 1953, S. 20–24.
Albright, F. P., The Himyaritic Temple at Khor Rory (Dhofar, Oman). Orientalia, n. s. 22, 1953, S. 284–287 u. Tab. LXXI.
– siehe *Bowen jr., R.*
Andrae, W., Alte Feststraßen im Nahen Osten. Leipzig 1941.
Baumhauer, O., Arabien. Dokumente zur Entdeckungsgeschichte, Bd. 1, mit einer Einleitung von *H. v. Wissmann* (S. 7–26). Stuttgart 1965.
Beek, G. W. van, Recovering the Ancient Civilization of Arabia. The Biblical Archaeologist, vol. XV, 1952, S. 1–24.
Beeston, A. F. L., Sabaean Inscriptions. Oxford 1937.
– Two South-Arabian Inscriptions: Some Suggestions. JRAS 1937, S. 59–78.
– The Ritual Hunt. Le Muséon 61, 1948, S. 183–196.
– The Oracle Sanctuary of Jār al-Labbā. Le Muséon 62, 1949, S. 209–228.
– Notes on Old South Arabian Lexicography III. Le Muséon 64, 1951, S. 127–132.
– The „Ta'lab Lord of Pastures" Texts. BSOAS, XVII/1, 1955, S. 154–156.
– Epigraphic and Archaeological Gleanings from South Arabia. Oriens Antiquus, vol. I, 1962, S. 41–52.
Borger, R., Die Inschriften Assarhaddons, Königs von Assyrien. AfO, Beiheft 9, 1956.
– Assyrische und altarabische Miszellen. Orientalia, n. s. 26, 1957, S. 1–11.
Bossert, H. Th., Altsyrien. Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises, 3. Bd., Tübingen 1951.
Bowen jr., R., und *Albright, F. P.*, Archaeological Discoveries in South Arabia. Publ. of the American Foundation for the Study of Man, ed. by *W. F. Albright*, vol. II, Baltimore 1958.
Branden, A. van den, Les divinités sud-arabes mnḏḥ et wrfw. BiOr XVI, 1959, S. 183–188.
– Les inscriptions thamoudéennes. Bibliothèque du Muséon, vol. 25, 1950.
– Les Textes thamoudéens de Philby, vol. I, II. Bibliothèque du Muséon, vol. 39, 41, 1956.
– Nouveaux textes lihyanites de Philby-Bogue. Al-Machriq 1960, S. 92–104.
– Histoire de Thamoud. Publ. de l'université libanaise, sect. des études historiques, VI, 1960.
– 'Umm'attarsam re di Dûmat. Bibbia e Oriente 2, 1960, S. 41–47.
– Les inscriptions dédanites. Publ. de l'université libanaise, sect. des études historiques, VIII, 1962.

Branden, A. van den, Rezension von *A. Jamme,* The al-'Uqlah Texts. Oriens Antiquus III, 1964, S. 301 bis 304.

Brown, W. L., und *Beeston, A. F. L.,* Sculptures and Inscriptions from Shabwa. JRAS, April 1954, S. 43–62.

Caskel, W., Lihyan und Lihyanisch. Arbeitsgemeinschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 4, 1953.

Caton Thompson, G., The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut), Oxford 1944.

Cleveland, R. L., An Ancient South Arabian Necropolis. Publ. of the American Foundation for the Study of Man, ed. by *W. F. Albright,* vol. IV, Baltimore 1965.

Conti Rossini, C., Dalle rovine di Ausan. Dedalo VII, 1927, S. 727–754.

Corpus inscriptionum semiticarum, pars quarta, inscriptiones ḥimyariticas et sabaeas continens, tomus I, II, III. Paris 1887, 1911, 1929.

– pars quinta, inscriptiones saracenicas continens, tomus I. Paris 1950.

Deutsche Aksum-Expedition, siehe *Krencker, D., Littmann, E.*

Dillmann, A., Lexicon linguae aethiopicae. Leipzig 1865.

Drewes, A. J., Some Hadrami Inscriptions. BiOr XI, 1954, S. 93 f. u. Pl. III.

– The inscription from Dibdib in Eritrea. BiOr XI, 1954, S. 185 f.

– Les inscriptions de Melazo. Annales d'Éthiopie, Bd. III, 1959, S. 83–99.

Dussaud, R., La pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam. Institut français d'archéologie de Beyrouth, bibliothèque archéologique et historique, tome LIX. Paris 1955.

– Les Arabes en Syrie avant l'islam. Paris 1907.

Fakhry, A., An Archaeological Journey to Yemen, Part I, II, III. Service des antiquités de l'Égypte, Cairo 1951, 1952. Der II. Teil enthält die Inschriften, bearbeitet von *G. Ryckmans.*

Ghul, M. A., New Qatabāni Inscriptions, I, II. BSOAS XXII, 1959, S. 1–22; 419–438.

Greßmann, H. (Hrsg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin und Leipzig ²1926.

Grimme, H., Texte und Untersuchungen zur ṣafatenisch-arabischen Religion. Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums, XVI. Bd., 1. Heft, 1929.

– Rezension von *E. Littmann,* Thamūd und Ṣafā. OLZ, 1942, Nr. 4, Sp. 174–185.

Grohmann, A., Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern. Denkschriften d. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., 58. Bd., 1. Abh., 1914.

– Arabien. Handb. d. Altertumswissenschaft, 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd., 3. Abschnitt, 4. Unterabschnitt. München 1963.

Haberland, E., Untersuchungen zum äthiopischen Königtum. Studien zur Kulturkunde, 18. Bd., Wiesbaden 1965.

Harding, G. L. (und *Littmann, E.*), Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of Jordan. Leiden 1952.

Harding, G. L., A Safaitic Text and Drawing. Levant I, 1969 (British School of Archaeology in Jerusalem), S. 68–72.

Haussig, H. W. (Hrsg.), Wörterbuch der Mythologie, Erste Abtlg., Bd. I. Stuttgart 1965.

Henninger, J., Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen. Anthropos XXXVII-XL, 1942–1945, S. 779–810.

– Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten. Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift z. 25jähr. Bestand, 1929–1954, S. 349–368.

– Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht. Paideuma, Bd. IV, 1950, S. 179–190.

Henninger, J., Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften? Biblica, vol. 34, 1953, S. 344–353.
– Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 79, 1954, S. 82–117.
– Menschenopfer bei den Arabern. Anthropos, Bd. 53, 1958, S. 721–805.
– La réligion bédouine préislamique. Studi semitici 2 (L'antica societa beduina), S. 115–140. Roma 1959.
– Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, S. 448–459. Roma 1956.
– Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. Studia instituti Anthropos, vol. 18, 1963 (Festschrift für P. J. Schebesta), S. 279–316.
– Über Frühlingsfeste bei den Semiten. In verbo tuo (Festschrift z. 50jähr. Bestehen d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinl.) Veröffentl. d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 12, 1963.
– Pèlerinages dans l'ancien orient. Suppl. au Dictionnaire de la Bible, t. VII, fasc. 38, col. 567–584. Paris 1963.
– Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen. Der Orient in der Forschung (Festschrift für O. Spies), S. 301–317. Wiesbaden 1967.
Höfner, M., Die sabäischen Inschriften der südarabischen Expedition im Kunsthistor. Museum in Wien (I). WZKM 40, 1933, S. 1–36.
– Zur Interpretation altsüdarabischer Inschriften II. WZKM 43, 1936, S. 77–108.
– Drei sabäische Personenwidmungen. WZKM 51, 1948/52, S. 38–42.
– Rezension von *A. van den Branden*, Les inscriptions thamoudéennes. Orientalia, n. s., vol. 23, 1954, S. 309–318.
– War der sabäische Mukarrib ein „Priesterfürst"? WZKM 54, 1957, S. 77–85 (Festschrift H. Junker).
– Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten. Serta Cantabrigiensia (Festgabe des Franz Steiner Verlages zum 23. Internation. Orientalistenkongreß in Cambridge, 1954), S. 29–36.
– Über einige Termini in qatabanischen Kaufurkunden. ZDMG 105, 1955, S. 74–80.
– Orts- und Götternamen in Südarabien. Hermann-von-Wissmann-Festschrift, S. 181–185. Tübingen 1962.
– Eine qatabanische Weihinschrift aus Timnaʿ. Le Muséon 74, 1964, S. 453–459.
– Magische Zeichen aus Südarabien. AfO 16, 1952/53, S. 271–286.
– Altsüdarabische Stelen und Statuetten. Festschrift für A. E. Jensen, München 1964, S. 217–232.
– Eine altsüdarabische Sühne-Inschrift. Hebräische Wortforschung (Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner. Leiden 1967), S. 106–113.
Höfner, M., und *Rhodokanakis, N.*, Zur Interpretation altsüdarabischer Inschriften III. WZKM 43, 1936, S. 211–234.
Höfner, M., und *Solá Solé, J. M.*, Sammlung Eduard Glaser II: Inschriften aus dem Gebiet zwischen Mārib und dem Gōf. SBAW, phil.-hist. Kl., 238. Bd., 3. Abh., 1961.
Hommel, F.: Ethnologie und Geographie des Alten Orients. München 1926.
Jamme, A., Le panthéon sud-arabes préislamique d'après les sources épigraphiques. Le Muséon 60, 1947, S. 57–147.
– Pièces épigraphiques de Ḫeid bin ʿAqîl, la necropole de Timnaʿ (Hagr Koḥlân). Bibliothèque du Muséon, vol. 30, Louvain 1952.
– Aperçu général des inscriptions copiées à Mâreb. Acad. royale de Belgique, Bull., classe des lettres . . ., t. 38, 1952, S. 289–306.
– Some Qatabanian Inscriptions Dedicating „Daughters of God". BASOR Nr. 138, 1955, S. 39–47.

Jamme, A., Inscriptions de al-ʿAmāyid à Māreb. Le Muséon 68, 1955, S. 313 ff.
– A Qatabanian Dedicatory Inscription from Hajar bin Ḥumeid. JAOS 75, 1955, S. 97–99.
– Inscriptions des alentours de Mâreb. Cahiers de Byrsa 5, 1955, S. 265–281 u. Pl. I, II.
– L'inscription hadramoutique Ingrams 1 et la chasse rituelle sud-arabe. Le Muséon 69, 1956, S. 99–108.
– Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib). Publ. of the American Foundation for the Study of Man, ed. by *W. F. Albright*, vol. III. Baltimore 1962. Enthält die Inschriften Ja 550–879.
– Documentation sud-arabe, I et II. RSO, vol. XXXVIII, 1963, S. 303–322.
– The al-ʿUqlah Texts. Washington 1963.
– Thamudic Studies. Washington 1967.
– The So-Called Thamudic Divine Name wt = wtn. BiOr 24, 1967, S. 279–288.
Jaritz, K., Kulturreste der Kassiten. Anthropos, 55, 1960, S. 17 ff.
Klinke-Rosenberger, R., Das Götzenbuch, Kitāb al-Aṣnām des Ibn al-Kalbī. Sammlung orientalistischer Arbeiten im Verlag von O. Harrassowitz, Heft 8. Leipzig 1941.
Krencker, D., Ältere Denkmäler Nordabessiniens. Deutsche Aksum-Expedition, Bd. II, Text. Berlin 1913.
Leclant, J., Havulti-Melazo (1955–1956). Annales d'Éthiopie, Bd. III, 1959, S. 43–57 und Pl. XXI–XLV.
Leslau, W., Lexique soqoṭri (sudarabique moderne). Collection linguistique publiée par la société de linguistique de Paris, XLI. Paris 1938.
Littmann, E., Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften. Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, Berlin 1913.
– Thamūd und Ṣafā. Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes XXV/1, 1940.
– Safaitic Inscriptions. Publ. of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria, Div. IV, Sect. C, 1943.
– Rezension von *A. van den Branden*, Les inscriptions thamoudéennes. BiOr IX, 1952, S. 216–220.
Loundine, A. G., Yadaʿ'il Dariḥ, fils de Sumhuʿalay, mukarrib de Sabaʾ. XXV Congrès international des orientalistes, conférences présentées par la délégation de l'URSS. Moscou 1960.
Loundine A. G., und *Ryckmans, J.*, Nouvelles données sur la chronologie des rois de Saba et dū-Raydān. Le Muséon 77, 1964, S. 407–427.
Lundin, A. G., Sammlung Eduard Glaser V: Die Eponymenliste von Saba (aus dem Stamme Ḥalīl). SBAW, phil.-hist. Kl., 248. Bd., 1. Abh., 1965.
– Neues Fragment einer sabäischen Inschrift der Mukarrib-Periode (russisch). Palestinskij Sbornik 15 (78), 1966, S. 47–53.
Meulen, D. van der, Hadhramaut, das Wunderland. Zürich 1947.
Mlaker, K., Die Hierodulenlisten von Maʿīn. Sammlung orientalistischer Arbeiten im Verlag von O. Harrassowitz, Heft 15. Leipzig 1943.
Mordtmann, J. H., und *Mittwoch, E.*, Sabäische Inschriften. Rathjens–v. Wissmannsche Südarabienreise, Bd. 1. Hamburg, Universität, Abhandl. a. d. Gebiet d. Auslandskunde, Bd. 36 (Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte u. Sprachen, Bd. 17). Hamburg 1931.
Müller, D. H., Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum. Wien 1899.
– Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdânî I, II. SBAW, phil.-hist. Kl., 94. Bd., 1879, S. 335 ff.; 97. Bd., 1880, S. 955 ff.

Müller, D. H., und *Rhodokanakis, N.*, Eduard Glasers Reise nach Mārib. Sammlung Eduard Glaser I. Wien 1913.
Müller, W. W., Die Wurzeln mediae und tertiae y/w im Altsüdarabischen. Dissertation, Tübingen 1962.
– Rezension von *A. Jamme*, The al-ʿUqlah Texts. BiOr XXI, 1964, S. 379 f.
Nami, Ḥ. Y., Našr nuqūš sāmīyat qadīmat min ǧanūb bilād al-ʿarab wa-šarḥuhā. Cairo 1943.
– Nuqūš ḥaribat barāqiš (I–IV). Maǧallat kulliyat al-ʾādāb, Cairo 1954, 1955, 1956, 1958 (enthält die Inschriften Tawfik 20–158).
Nielsen, D., Handbuch der altarabischen Altertumskunde, I. Kopenhagen 1927.
Philby, H. St. J. B., Sheba's Daughters. London 1939.
Philby, H. St. J. B., und *Tritton, A. S.*, Najran Inscriptions. JRAS, Oct. 1944, S. 119–129.
Phillips, W., Qataban and Sheba. London 1955.
Pirenne, J., Paléographie des inscriptions sud-arabes, tome I: Des origines jusqu'à l'époque himyarite. Verhandelingen van de koninklijke vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van Belgie, Klasse der Letteren, Verhandling Nr. 26, Brussel 1956.
– Le Rinceau dans l'évolution de l'art sud-arabe. Syria 34, 1957, S. 99–127.
– Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques jusqu'au Périple de la Mer Érythrée avec contribution de André Maricq. Bibliothèque du Muséon, vol. 48, Louvain 1961.
– Notes d'archéologie sud-arabe. I. Syria 37, 1960, S. 326–347; II. Syria 38, 1961, S. 284–310; III. Syria 39, 1962, S. 257–262; IV. Syria 42, 1965, S. 109–136.
Rathjens, C., Sabaeica, I. Teil: Der Reisebericht. II. Teil: Die unlokalisierten Funde. III. Teil: Bearbeitung der von Carl Rathjens in Sabaeica I und II in Abbildungen veröffentlichten altsüdarabischen Inschriften, sowie einiger sonstiger von ihm gesammelter Inschriftensteine. Von *Maria Höfner*. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XXIV (1953, 1955), XXVIII (1966).
Rathjens, C., und *Wissmann, H. v.*, Vorislamische Altertümer. Rathjens–v. Wissmannsche Südarabienreise, Bd. 2. Hamburg, Universität, Abhandl. aus d. Gebiet d. Auslandskunde, Bd. 38 (Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte u. Sprachen, Bd. 19). Hamburg 1932.
Répertoire d'épigraphie sémitique, tome V, VI, VII. Paris 1928, 1935, 1950.
Rhodokanakis, N., Der Grundsatz der Öffentlichkeit in den südarabischen Urkunden. SBAW, phil.-hist. Kl., 177. Bd., 2. Abh., 1915.
– Ḳatabanische Texte zur Bodenwirtschaft I, II. SBAW, phil.-hist. Kl., 194. Bd., 2. Abh., 1919; 198. Bd., 2. Abh., 1922.
– Die Inschriften an der Mauer von Koḥlān-Timnaʿ. SBAW, phil.-hist. Kl., 200. Bd., 2. Abh., 1924.
– Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen.
I. Heft. SBAW, phil.-hist. Kl., 178. Bd., 4. Abh., 1915.
II. Heft. ebda., 185. Bd., 3. Abh., 1917.
III. Heft. ebda., 213. Bd., 3. Abh., 1931.
– Die ḳatabanische Bodenverfassungsurkunde SE 78, 79 = Gl 1394. 1400. 1606. 1401. 1605. WZKM 31, 1924, S. 22–52.
– Dingliche Rechte im alten Südarabien. WZKM 37, 1930, S. 121–173.
– Altsabäische Texte I. SBAW, phil.-hist. Kl., 206. Bd., 2. Abh., 1927.
– Altsabäische Texte II. WZKM 30, 1933, S. 173–226.
– Zur Interpretation altsüdarabischer Inschriften I. WZKM 43, 1936, S. 21–76.
– Die Sarkophaginschrift von Gizeh. Zeitschr. f. Semitistik, II, 1924, S. 113–133.

Ryckmans, G., Les religions arabes préislamiques, 2ième ed. Bibliothèque du Muséon, vol. 26, Louvain 1951.
– Inscriptions sud-arabes, I–XXII. Le Muséon 40–78, 1927–1965. Darin sind die Inschriften Ry 1–735 enthalten.
– La confession publique des péchés en Arabie Méridionale préislamique. Le Muséon 58, 1945, S. 1–14.
– Sudarabe mḏbḥt = hébreu mzbḥ et termes apparentés. Festschrift W. Caskel zum 70. Geburtstag, hrsg. von *E. Gräf*, Leiden 1968, S. 253–260.
Ryckmans, J., L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam. Bibliothèque du Muséon, vol. 28, Louvain 1951.
– A propos du mʿmr sud-arabe: RES 3884 bis. Le Muséon 66, 1953, S. 343–369.
– Aspects nouveaux du problème thamoudéen. Studia Islamica V, 1956, S. 5–17.
– Graffites „thamoudéens" du Yemen septentrional. Le Muséon 72, 1959, S. 177–189.
– Rezension von *A. van den Branden*, Les textes thamoudéens de Philby. BiOr XVII, 1960, S. 199–204.
– De quelques divinités sud-arabes. Ephemerides Theologicae Lovanienses, t. 39, 1963, S. 465 ff.
– La chronologie des rois de Saba et ḏū-Raydān. Publications de l'institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul, XVI. Istanbul 1964.
– La mancie par ḥrb en Arabie du sud ancienne: l'inscription Nami NAG 12. Festschrift W. Caskel zum 70. Geburtstag, hrsg. von *E. Gräf*, Leiden 1968, S. 261–273.
Solá Solé, J. M., La inscripción Gl 389 y los comienzos des monoteismo en Sudarabia. Le Muséon 72, 1959, S. 197–206.
– Sammlung Eduard Glaser IV: Inschriften aus Riyām. SBAW, phil.-hist. Kl., 243. Bd., 4. Abh., 1964.
Stark, Fr., An Exploration in the Hadhramaut. Geographical Journal 93, 1939, S. 1–17.
Studi Semitici, 1: Le antiche divinità semitiche. Roma 1958.
Tawfik, M., Les Monuments de Maʿīn (Yemen). Publ. de l'institut francais d'archéologie orientale du Caire, études sud-arabiques, t. I. Cairo 1951.
Thesiger, W., A New Journey in Southern Arabia. Geographical Journal 108, 1947, S. 129–145.
Thomas, B., Arabia felix. London 1932.
Tschinkowitz, H., Sammlung Eduard Glaser VI: Kleine Fragmente (I. Teil). SBAW, phil.-hist. Kl., 261. Bd., 4. Abh., 1969.
Walker, J., The Moongod on Coins of the Ḥaḍramaut. BSOAS 14, 1952, S. 623 bis 626.
– A South Arabian Gem with Sabaean and Kufic Legends. Le Muséon 75, 1962, S. 455–458.
Wellhausen, J., Reste arabischen Heidentums. Berlin u. Leipzig ²1927.
Wissmann, H. v., De mari Erythraeo. Stuttgarter Geograph. Studien, Bd. 69, 1957 (Lautensach-Festschr.), S. 289–324.
– Ḥimyar, Ancient History. Le Muséon 77, 1964, S. 429–497.
– Sammlung Eduard Glaser III: Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien. SBAW, phil.-hist. Kl., 246. Bd., 1964.
– Zur Archäologie und antiken Geographie von Südarabien. Ḥaḍramaut, Qatabān und das ʿAden-Gebiet in der Antike. Publications de l'institut historique et archéologique de Stanboul, XXIV (1968).
Wissmann, H. v., und *Höfner, M.*, Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Abhandl. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Jg. 1952, Nr. 4.

1. *Übersichtskarte von Arabien*
(Mit geringen Änderungen und wenigen Ergänzungen eine Kopie der Karte bei *R. Dussaud*, La Pénétration des Arabes en Syrie, S. 13, Fig. 1)

2. *Das altsüdarabische Kulturgebiet*
(Aus: *H. v. Wissmann*, Arabien und seine kolonialen Ausstrahlungen, Abb. 4. Lebensraumfragen europäischer Völker, Bd. II. Koloniale Ergänzungsräume)

3. *Das Gebiet zwischen Märib und dem Gauf (Ma'īn)*
(Stark vereinfachte Nachzeichnung von WGL, S. 210, Abb. 3)

4. *Südarabien um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr.*
(Aus: *H. v. Wissmann*, Ḥimyar, Ancient History, S. 431, Fig. 1. Le Muséon 77, 1964)

5. *Das Land Samā'ī und seine Umgebung*
(Herkunft wie Nr. 4, S. 454, Fig. 4)

6. *Die Symbolgruppe „Blitzbündel und Doppelgriffel"*
(Nach *D. H. Müller*, Hofm., Tf. VIII, Inschrift Nr. 14 = CIH 367 gezeichnet)

7. *Symbol „Federkrone"*
(Vergrößert gezeichnet nach GrGS, S. 49, Abb. 120)

8. *Minäische Symbole (RES 2976)*
(Aus: GrGS, S. 54, Abb. 138)

9. *Türpfosten des Tempels des 'Aṯtar ḏū-Qabḍ aus Qarnāwu*
(Aus: *M. Tawfik*, Les monuments de Ma'īn = Publ. Inst. franc. d'archéol. orient. du Caire, Études sud-arabiques I, 1951, S. 21)

10. *Göttersymbole von CIH 458*
(Aus: GrGS, S. 9, Abb. 9)

11. *Plan des Tempels des 'Aṯtar ḏū-Ḏībān in Ṣirwāḥ (Arḥab)*
(Aus: WGL, S. 375, Abb. 19, mit Weglassung einiger weniger Angaben)

12. *Plan des Tempels 'Awwām bei Märib*
(Vereinfacht gezeichnet nach *Bowen-Albright*, Arch. Disc., S. 245, Abb. 153)

13. *Tempelvorstadt von Ṣirwāḥ (Ḥaulān)*
(Gezeichnet von *H. v. Wissmann*, bisher unveröffentlicht)

14. *Stele (qyf)*
(Aus: *A. Jamme*, Inscriptions des alentours de Mâreb, Pl. 1, Nr. 538 = Cahiers de Byrsa, 5, 1955)

Nachweis der Verlage für die Abbildungen

Abb. 1 Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 12, rue Vavin (VIe). Die Karte Abb. 1 wurde in der vorliegenden Form bereits im „Wörterbuch der Mythologie", 1. Abt., Bd. I, S. 418 abgedruckt (Ernst Klett Verlag, Stuttgart)

Abb. 2 Verlag unbekannt. Die Karte wurde bereits abgedruckt in „Stand und Aufgaben der südarabischen Forschung" (Beiträge z. Arabistik, Semitistik u. Islamwissensch., Harrassowitz, 1944)

Abb. 3, 11 Hermann Böhlau's Nachf., Graz–Wien–Köln (Kommissionsverlag d. Österr. Akademie d. Wiss., Wien)

Abb. 4, 5 Le Muséon, Louvain, Publications universitaires, 2, Place Cardinal Mercier, oder Institut orientaliste, 3, Place de l'université

Abb. 6 Alfred Hölder, Wien. Bereits abgedruckt wie bei Abb. 1, auf Tf. I (zu Südarabien)

Abb. 7, 8, 10 Denkschriften der Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 58, 1. Abh., in Kommission bei A. Hölder, Wien. Bereits abgedruckt wie bei Abb. 1, auf Tf. I, III (zu Südarabien)

Abb. 9 Le Caire, Imprimerie de l'institut francais d'archéologie orientale. Bereits abgedruckt wie bei Abb. 1, auf Tf. II (zu Südarabien)

Abb. 12 Baltimore, The Johns Hopkins Press

Abb. 14 Cahiers de Byrsa: Musée Lavgerie, Carthage (Tunisie). Bereits abgedruckt wie bei Abb. 1, auf Tf. IV (zu Südarabien)